中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



ISSN: 2325-9914　No. 14　June 2020

14



Journal of Research for Christianity in China

* 本刊Logo即为本刊英文简写JRCC的变形，同时采取了中国传统的印章样式，表示基督教与中国文化的相会与融合。

中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



半年刊

Semi-Annual

2020 年 总第 14 期

No. 14, 2020

美国 洛杉矶 基督教与中国研究中心
中国 上海大学宗教与中国社会研究中心
联合编辑出版

Edited and Published by
Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA
Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

2020 年 6 月 || June 2020

编辑委员会 EDITORIAL BOARD

Website: http://JRCC.ChineseCS.cn
ISSN: 2325-9914
Submission Email:ChristianStudies@163.com

目 录 Contents



编者的话

From the Editors



2020 年 1 月以来，新冠肺炎病毒（Covid-19）肆虐全球，迄今为止已导致 700 多万人感染，40 多万人罹难。[1]上海大学宗教与中国社会研究中心，曾经与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合举办基督教与近代中国医疗卫生学术研讨会，围绕基督教与医疗救助、公共卫生、流行病治理、临终关怀等展开讨论。我们所讨论的是历史性的话题，但历史研究的目的并不是缅怀过去，而是为了关怀现实，以及照见未来。如此，人类历史上战胜疾疫的经验与教训，可为今人所用矣。然而，人类的记忆非常具有选择性，对于痛苦的往事往往转而忘却，甚至抛之脑后，以至于悲痛的故事总而能循环往复，让人不禁唏嘘："悲惨的故事总是相似的。"

疫情仍在继续，不同国家和地区的抗疫政策和方法不尽相同。如果有必要对此进行比较的话，我们可以发现宗教在其背后发挥着不同的影响力。宗教活跃的地方，人群流动性大、聚集性高，感染病毒的可能也就高，韩国新天地教会就是一个例子。相反，宗教不活跃的地方，人群聚集性就少，感染的可能性就低。这是非常好理解的。为什么有些人视宗教自由为人权的首要部分？因为宗教自由不仅意味着信仰自由，而且还意味着自由的聚集、自由的活动、自由的发声、自由的宣告。宗教首先是群体的、聚集性的。所谓个体的宗教，其实是一种变体。当然，至于宗教与疫情之间的关系仍然值得深入研究。不过在历史上，每当发声重大灾害的时候，宗教总能在其中扮演着一定的角色，有妖言惑众，也有济众安民。

本期杂志刊登了六篇投稿文章，内容集中于中国基督教史、圣经研究、宗教与道德等不同层面，相信会对有关读者有所裨益。另外，在"基督教与近代中国妇女"专辑中，我们选登了四篇会议论文。此次会议的余下论文将在

[1] 数据来源：https://coronavirus. 1point3acres. com/（引用时间：2020-06-5）。

2020 年第 15 期中刊出，敬请期待。

由于众所周知的原因，基督教研究的论文与出版受到严格限制。本刊希望能为相关研究提供一个平台，从而成为本领域的同仁刊物。当然，本刊主编希望不仅能刊登本领域的文章，也欢迎其他相关文章，只要言之有理、持之有物、论之有据，均受欢迎。

从本期开始，本刊增加了五位编委，分别为宋怀思、谢依霖、奚望、聂利、王学晟。新人的加入将为本刊注入新鲜血液和新的动力。希望通过大家共同的努力，推动本刊持续发展，为中国基督教研究贡献绵薄之力。

本期的顺利出版除了感谢与会作者之外，还要感谢各位作者的赐稿，感谢主编李灵博士、副主编肖清和博士、彭睿博士、俞强博士以及各位编委的大力支持。由于本刊物仍处于起步阶段，人、财、物皆阙，还望各位学者不吝赐教，并予以协助为盼。

编者，2020 年春



一般论文

Articles

中国基督教应该建立有教制的教会

张化（上海大学）

摘要：本文提出中国要建成有教制的教会。本文从何为教制、为何要建立教制、如何建立教制、建立教制教会的意义等几个层面分别予以阐述。作者认为虽然中国基督教尚未建成有教制的教会，但事实上已经探索多年，中国基督教应该抓住契机，尽快建成“中国基督教会”。

关键词：教制，中国基督教，中国基督教会

基督教自 1807 年传入中国后，由不同国家、不同宗派、不同差会建立了各种教会组织系统，各自为政。教会有识之士从 19 世纪末就开始提倡并探索联合，逐渐形成合一运动。1922 年,成立中华全国基督教协进会，其重要宗旨和任务就是造成一个共济合作的团体。但直到 1949 年，只是个松散的协作机构；而且，中国数十个宗派中仅有 16 个较大宗派参加，属灵派均未参加。1927 年，成立中华基督教会，目标是联合所有宗派建立联合教会，先有 16 个宗派参与，后发展到 19 个。1950 年，开展中国基督教三自爱国运动，摆脱外国势力对中国基督教的控制，割断与原差会关系，原有教会组织体系被冲散：外国传教士离开中国，组织不完整，外资津贴断绝，活动不正常。1954 年成立中国基督教



三自爱国运动委员会（以下简称“三自”）。1958 年，各宗派实行联合礼拜，宗教活动也由“三自”统一安排，各宗派组织体系至此基本停止运作。“三自”被迫承担起一些教会职能。1980 年，中国基督教协会（以下简称“基协”）成立。此后，“三自”和“基协”被简称为“两会”，共同组织和安排了中国基督教的不少事工。

我国基督徒已从 1949 年的 70 万发展到 2009 年的 2305 万，近年仍在发展中。基督教成为我国信仰人数渐多、社会影响渐大、国际关注度渐高的重要宗教，却没有建成有自己教制的教会！

一、什么是教会？什么是教制？

在不同的领域，“教会”有不同解释。《宗教词典》是一本社会科学工具书，它的解释是：“基督教的基本组织。”[1]《新约》是基督教经典，其解释具有宗教性：“教会是真理的柱石和根基。”[2] 全国两会所制定《中国基督教教会规章》的定义是：“教会是基督的身体，基督是教会的元首……有形教会是蒙上帝（神）选召、信奉耶稣基督为主的会众所组成的团契，是使徒根据耶稣的命令所设立的……教会既是基督徒的属灵团契，应按圣经教训建立基督的身体；又是社会的团体，须按国家的宪法、法律、法规和政策规定履行合法登记等义务。”[3] 国务院颁布的《宗教事务条例》没有提及、更没有界定“教会”。本文讨论的是中国基督教的生存状态问题，故以全国两会的关切为讨论对象。

《圣经》中也以“教会”指个别的、有形的一群基督徒会众，如安提阿的教

[1] 任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社，1981 年，第 941 页。

[2] 《新约全书·提摩太前书》三章十六节。

[3] 《中国基督教教会规章》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版，2011 年版，第 3～4 页。

会、哥林多的教会等。在中国，基层基督徒所称“教会”往往是指一个地区或一个教堂的组织。事实上，中国各地教会不但存在，而且发展迅速，事工活跃。为叙事方便，以下将这类“教会”称为“基层教会”。

“三自”是中国基督徒的爱国爱教组织，其产生背景决定了其政治色彩很浓。1980 年成立的“基协”是中国基督教的全国性教务组织。“三自”和“基协”的关系非常紧密：在组织方面，“两会”共有一个委员会，共同召开的中国基督教代表会议分别是“三自”和“基协”的最高权力机构；只是常委会、负责人不重叠，但经常举行联席会议。实际上，两会已经发挥了联合教会的部分功能。比如，提供《圣经》、赞美诗及规章制度、按立圣职，等等。1991 年，世界基督教教会联合会已接受中国基督教协会为正式会员。但是，该组织成员以教会为单位，一般的教会联合会只能成为联系会员。所以，对中国是个特例，因为当时海内外普遍认为“基协”不久就会发展成教会。

但是，“三自”和“基协”都不是教会。历届“三自”章程都没有管理教会的职能；只是在特定的历史环境中，不得不承担了一些教会应该做的工作。“基协”成立之初，全国两会主席丁光训主教确曾设想让“基协”逐渐过渡为教会。章程中的总目标就是“联合全国各地教会连于元首基督，共同发扬基督肢体的作用，建立基督的身体。”[1]“宗旨”就是“团结和带领全国所有信奉上帝、承认耶稣基督为主的基督徒”来“办好教会”。[2]换个角度看，尚不是教会，更不是“中国基督教会（联合教会）”。全国三自一直十分小心地对待这一问题，所订规章名称都很拗口，1991 年通过的叫《中国基督教各地教会试行规章制度》，1996 年

[1] 《中国基督教协会章程》，载曹圣洁编写：《你了解〈中国基督教教会规章〉吗？》，中国基督教两会 2008 年出版，第 98 页。

[2] 《中国基督教协会章程》，载曹圣洁编写：《你了解〈中国基督教教会规章〉吗？》，中国基督教两会 2008 年出版，第 98 页。



通过，2006、2008 年修改的叫《中国基督教教会规章》，就是避免被认为是中国基督教会规章。而且其有效性是相对的："试行规章制度"是"示范性"的，只是"作为各地教会共同参照的准则"[1]；"规章"也只要求各地教会"自觉遵守"[2]，而非有教制教会所订必须遵循、并监督执行的章程。

教会必须有自己的组织原则和管理制度来领导和推进教会的一切事工。也就是说，有个教会体制问题。在既定体制下，要有推行的具体措施。比如：起草教会章程，确立信仰告白，制定教会行政制度和按立教牧人员制度，等等。这是建立教会、办好教会的必要前提条件。在中国基督教历史上，主流教会的不同宗派建立过主教制、长老制和公理制（会众制）的教会体制。主教制实行教阶制，以主教为核心管理教会，主教是一个教区的教内行政主管人，有权祝圣会长（牧师）与会吏（执事）。实行主教制的教会主要有圣公会、部分信义会等宗派。公理制实行民主制，不可有任何领袖处于堂会之上，堂会会众拥有一切治理权。会众以民主方式直接选聘牧师管理教会。各堂会组成的联会，也没有高于堂会之权，仅发挥联谊或协作作用。实行公理制的教会主要有公理会、浸会等宗派。长老制实行民主集中制，由众长老治理教会。会众组成堂会，会众选举长老、牧师、教师、执事；同一区域的堂会，联合成区会，区会联合成为大（总）会。实行长老制的教会主要有长老会、中华基督教会等宗派。事实上，许多教会采用这三种教会体制的混合形式。全国两会所订规章借用的体制基本上是介乎长老制与公理制之间。对此，"基协"副会长、现代派神学家陈泽民曾作过解释："这样的管理结构对于我们现在的教会来说的确具有明显的可行性。它虽然似乎还缺乏足够的圣经和神学上的理论根据，但至少在现行阶段是

[1] 《中国基督教各地教会试行规章制度》，载曹圣洁编写：《你了解〈中国基督教教会规章〉吗？》，中国基督教两会 2008 年出版，第 84 页。

[2] 《中国基督教教会规章》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版，2011 年版，第 4 页。

可行的也是必要的。”[1]

除了这三种教制，也有少数采用无制度制的教会，声称不需要任何具体的有形的组织，不设牧师，特别尊重属灵的权柄，由圣灵自由带领教会方向。实行无制度制的宗派有贵格会、聚会处等。

当前，不少教会采用混合教制。

二、 为什么要建立有教制的教会?

“三自”和“基协”都不是教会，也运行了 30 多年。可不可以继续运行下去呢?或者说，建立有教制的教会有什么益处呢?

1.有利于在国际上树立中国基督教的良好形象

基督教是世界性宗教，国际交往很多。世界各国基督教都有自己的、有教制的教会，唯独中国没有自己成形的教会。中国基督教不能名正言顺地自立于世界基督教之林；中国基督教领袖只能以准教会或事实上的教会代表的身份出现，无法平等地与世界基督教领袖交往。再者，随着在华原宗派所封主教（有的宗派称监督或会督）的去世，中国基督教教牧人员中已没有主教。中国基督教领袖在国际交往中，在神权上似乎低了一截。事实上，一些中国领袖的宗教造诣以及承担的牧养责任均不比那些外国主教们差。中国基督教建立有教制的教会后，将从组织上增强对外交往能力，增加各级负责人的自信心。

[1] 陈泽民：《中国教会的变化与二十一世纪的前瞻》，载《求索与见证---陈泽民文选》，中国基督教两会出版，2007 年，第 169 页。



2.有利于巩固联合礼拜的成果

1958 年，在特殊的政治外力作用下，中国基督教走上了各宗派联合礼拜之路。在各宗派联合这一点上，实现了在华基督教人士努力了大半个世纪的目标。由于极“左”路线和“文革”的影响，在很长时间内是联合而不太礼拜，或不礼拜。但是，经过半个多世纪时光的冲刷，宗派观念却确确实实淡漠了。现在，两会系统的基层教会中，绝大部分信徒是 1979 年后受洗入教的，他们在联合礼拜的教堂受洗，多年参加联合礼拜，没有宗派之分。相当一部分私设聚会点也不强调宗派。但改革开放后，海外原有宗派一直争取恢复与大陆原宗派的联系，且有逐步加力、逐步见效的趋势。如果中国基督教长期没有自己的成形教会，各宗派很有可能填补这一空白，再次活跃。

3.有利于团结私设聚会点信众

随着私设聚会点信众人数的增加，两会要扩大团结面、更具代表性，必须团结这部分信众。这是两会当前迫切需要研究和解决的难题。团结这部分信众需要做各方面工作，化解他们的各种心结，其中一个重要方面就是要让他们有宗教感情上的归属感。目前不少普通信众参加私设聚会点的活动，首要和重要理由就是“三自”不是教会，他们才是真正的教会。

4.有助于中国基督教增加神圣性，凝聚信众

“教会”是基督教信仰的重要组成部分。《尼西亚信经》是基督宗教各主要派别共同承认的基督教信仰宣言，强调我信“独一圣而公之教会。”[1]《使徒信经》是天主教和基督教主要宗派、包括全国两会采用的信仰声明，内容包括“我（我

[1] 《简明不列颠百科全书·6》，中国大百科全书出版社，1986 年，第 251 页。

们）信教会。”[1] 按《圣经》的解释，只有在基督的身体上，信众才能互为肢体。没有教会，基督徒的信仰是不完整的。没有中国基督徒自己的、有教制的教会，中国基督教尚不能理直气壮地称有教会，信众就没有精神之“家”。神圣性是宗教最基本的特征。如果失去神圣性，宗教团体就会成为一般社会团体，对教义的阐述就仅仅是以宗教术语诠释社会道德，宗教活动就成为礼仪性活动，宗教也就失去其存在的社会意义和价值。所以，全国两会一直努力建立有教制的教会，以真正凝聚信众，发挥桥梁纽带作用。中国基督教如果长期没有自己的有形教会，很有可能在两会之外另成教会体系。

三、1949 年后中国基督教建立有教制教会的努力

1949 年后，中国基督教界一直在努力建立有教制的教会，但道路坎坷。

1950 年代初，各差会建立的各宗派教会体系还在，各教会能自行管理自己的教务。三自运动只在各教会中推进反帝爱国运动，并不管理教会内部事务。1954 年，全国三自一成立，吴耀宗主席就与中华圣公会中央议会常务委员会总干事郑建业主教、圣公会福建教区张光旭主教、金陵神学院丁光训院长等人讨论如何建设教会的问题。运动虽然蓬勃，一时未有定论。1956 年，吴耀宗在中国基督教三自爱国运动委员会第二次全体委员(扩大)会议上作《关于中国基督教三自爱国运动的报告》，提出宏观上要做“三大见证”，近期要完成“十项任务”。“十项任务”中的第二项就是整顿教会：“差会制度在中国教会里遗留下来许多不合理的现象，这些现象妨碍了教会事工的推进。因此，我们希望各有关教会，根据实际情况，对本教会的组织机构、人事安排、事工经济等方面，进行全面的考虑和整理，以达到健全机构，加强领导，确立制度，改进工作的目

[1] 《简明不列颠百科全书•7》，中国大百科全书出版社，1986 年，第 312 页。



的。”[1] 总体目标是要把中国基督教会建设成一个同伟大祖国相称的教会，“这个教会必须是由中国信徒自己来治理、供养和传扬的；它应该是在圣灵的指引下，本着《圣经》，而不是本着任何外国的传统习惯或个别教会领袖的主张来建立。”[2] 1958 年上海各教会联合时，各区都成立了“联合礼拜筹备委员会”，希望通过一个阶段的筹备，可以正式建立联合礼拜的教会体制。由于国内越来越“左”的政治形势，这些计划均未能付诸实践。

1980 年，在中国基督教第三届全国会议上，在已有“三自”的前提下，又成立了“基协”，为所有教会和信徒在圣工上提供服务，为建立有教制的教会作铺垫和准备。丁光训主教在会上对两会的职责做了区分：“全国三自组织和全国教务组织都是以全国基督徒为主体的组织，一个是中国基督徒作为人民组成的人民团体，一个是中国基督徒作为信徒组成的信徒团体。三自是爱国运动，教务组织将代表一个三自爱国的中国基督教运动。”[3] “基协”副会长郑建业主教在会上作了《关于教务机构问题的发言》，明确界定“基协”的性质和职能：“教务机构不是一个另外的教会，也不是凌驾于各地教会之上的太上组织，而是为全国所有教会和信徒提供服务的机构。它可以办理一些不容易由各地教会单独办理的事工，诸如出版和翻译《圣经》，编译出版灵修书刊，开办培养圣工人员和神学研究人员的神学院等。它也可以应各地教会邀请，分派人员前去拜访、看望，同各地弟兄姊妹们加强联系、交流情况、交换意见。在必要时它还可以对

[1] 吴耀宗：《关于中国基督教三自爱国运动的报告》，载《中国基督教三自爱国运动文选（1950–1992）》，1993 年版，第 80 页。

[2] 郑建业：《关于教务机构问题的发言》，载中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会编印：《中国基督教第三届全国会议文件》，1980 年 11 月，第 41 页。

[3] 丁光训：《回顾与展望》，载中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会编印：《中国基督教第三届全国会议文件》，1980 年 11 月，第 16 页。

大家所共同关心的问题组织讨论、研究。”[1]

1982 年起，中国基督教界围绕“三自”的地位、“三自”和教会的关系等问题开展了一系列公开讨论，为建立有教制的教会作思想上的准备。丁光训主教在全国基督教两会第二次全体（扩大）会议上发表《三自再认识》的书面发言，指出：“三自和基协，它们不过是暂时的器皿，不过是建筑物在建造过程中的脚手架……一俟这座建筑物——基督的身体——最后建立好，以独有的姿态屹立在地平线上，那时脚手架就无影无踪了。”[2] 1986 年，丁光训主教在中国基督教第四届全国会议闭幕礼拜上做《愿主坚立我们手所作的工》的证道，主要讲在爱中建立教会，要处理好三自和教会的关系。“教会不是三自爱国组织的下属单位，教会是基督的身体，是复活之主的居所，是历代圣徒的团契。教会是主体，而三自和基协都是在一定历史条件下的产物，都是为教会服务的。”[3] 1988 年 12 月 13 日，丁光训主教在中国基督教全国两会常委联席会议上发表《理顺三自组织和教会的关系》讲话，认为：“三自运动的宗旨只是在教会里提倡爱国，提倡教会自治自养自传，它的目标就不过是这个，是相当有限的。三自组织向来被认为是一个政治性较重的组织，管理教会不在它的目标与任务范围之内。历届三自组织的章程也都没有说过它有管理教会的职能。”[4]“三自不干涉信仰，不指

[1] 郑建业：《关于教务机构问题的发言》，载中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会编印：《中国基督教第三届全国会议文件》，1980 年 11 月，第 46 页。

[2] 丁光训：《三自再认识》，载中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会编印：《中国基督教三自爱国运动第三届委员会、中国基督教协会第一届委员会，第二次全体（扩大）会议文件》，1982 年，第 55 页。

[3] 丁光训：《愿主坚立我们手所作的工》，载中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版：《中国基督教第四届全国会议专辑》，1986 年 12 月，第 55 页。

[4] 丁光训：《理顺三自组织和教会的关系》，载《中国基督教三自爱国运动文选（1950-1992）》，1993 年版，第 303 页。



挥教会，只提倡独立自主，能为教会开辟前途，这样信徒就放心。”[1] 他还进一步分析：三自发起之初就一再交代，它不是领导或管理教会的。后来，三自组织在职能上发生了变化，“变成了处在教会之旁或之上，像教会又不是教会，像政府又不是政府那样的一个教会领导管理部门。”[2] 他设计，“教务机构同下一级组织和基层教会的关系，不是行政式而是教会式、牧养式的，不体现在依靠权力去管束，而是应当体现在神学上和原则上的指导和帮助。”[3] 事实上，两会中，“三自”历史更悠久，负责人往往资历更老，组织活力更强。1989 年，沈以藩主教在《天风》发表《谈谈理顺关系的问题》，介绍“三自领导教会”状况的由来，以及由此形成的习惯势力，使得“三自”与“基协”未能更好分工，“基协”也未能充分发挥作用。他还进一步指出，“政府与教会的关系也应理顺。”[4]

1987 年，全国两会启动建立教会规章工作，以求“达到治理好教会的目的。” 曹圣洁牧师在全国三自第四届、全国基协第二届常务委员会第二次（联席）会议上，做了《为了办好教会，制订必要的规章制度》发言，指出：“教会的规章制度必须从建设教会出发，做到‘教会化’（按：指不能把它等同于一般社会团体章程的要求），才能得到信徒的支持，达到治理好教会的目的。”[5] 按照规章，1988 年 6 月 26 日，上海两会祝圣孙彦理、沈以藩为主教，使教会圣职更加齐备。丁光训主教强调：“我们是有主教，不是实行主教制。我们的主教圣

---

[1] 丁光训：《理顺三自组织和教会的关系》，载《中国基督教三自爱国运动文选（1950-1992）》，1993 年版，第 303 页。

[2] 丁光训：《理顺三自组织和教会的关系》，载《中国基督教三自爱国运动文选（1950-1992）》，1993 年版，第 304 页。

[3] 丁光训：《理顺三自组织和教会的关系》，载《中国基督教三自爱国运动文选（1950-1992）》，1993 年版，第 306 页。

[4] 沈以藩：《谈谈理顺关系的问题》，载《中国基督教三自爱国运动文选（1950-1992）》，1993 年版，第 312 页。

[5] 曹圣洁编写：《你了解〈中国基督教教会规章〉吗？》，中国基督教两会出版，2008 年，第 2 页。

职不是行政职务，我们的主教不管理某一教区。主教是有权力的，但这权力不来自章程规定，不来自行政地位，而来自他灵性上、神学上、道义上的威望，来自他的服侍、侍奉、服务。”[1]

1990 年汪维藩在《世界宗教研究》发表《中国基督教四十年》，直截了当指出，中国基督教有待解决的问题包括实体建设问题。“联合礼拜取消了原由各宗派的纵向领导管理体制，但又没有来得及建立起一个新的纵向的领导管理体制，以致中国基督教成了一个各自为政的宗教团体。”[2] 他还指出，1980 年后，上一级对下一级的指导作用往往也难以实现。“中国基督教不可能回到西方差会控制下的任何一种体制中去，所有这些体制都不可避免带有资本主义的烙印。但处于社会主义社会的中国基督教所当采取的又是怎样一种体制，也许可以列为今后十年的重要课题之一。”[3]

2004 年 10 月，丁光训主教在基督教两会会务会议上，提出加强教会性、中国教会应产生主教的建议。[4] 全国两会一度酝酿过如何产生主教，是一些，还是一批？性别是否应该有所限制？原宗派背景的教制是否仍有束缚力？主教的职权如何界定？是否要建立主教团，如果建立，主教团的职权如何界定？等等。因意见难以统一，不了了之。

[1] 丁光训：《走出一条新路来（一九八八年六月二十六日在上海祝圣主教典礼上的讲话）》，载《丁光训文集》，译林出版社，1998 年，第 345 页。

[2] 汪维藩：《中国基督教四十年》，载《廿载沧茫----汪维藩文集（一九七九至一九九八）》，香港基督教中国宗教文化研究社出版，2011 年，第 495 页。

[3] 汪维藩：《中国基督教四十年》，载《廿载沧茫----汪维藩文集（一九七九至一九九八）》，香港基督教中国宗教文化研究社出版，2011 年，第 495 页。

[4] 曹圣洁：《中国基督教加强教会性的理论和实践意义》，载《境遇中的思考----曹圣洁文集》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版，2010 年，第 68 页。



四、 如何建立有教制的教会？

笔者认为，可建立纵向的、联合的“中国基督教会”；明确自己的教会体制；承担“教会”应该承担的建立组织系统、规范信仰和礼仪、培养圣职、牧养信徒、管理人财物等职能；对外代表中国基督教会。中国基督教会自成组织体系；在各省、自治区、直辖市，各县（市），各乡和教堂设不同层次的教会组织；不同层次的教会组织必须遵守和履行全国组织的章程和所订规章，上级组织有权监督下级组织遵循。至于为何建立纵向的、联合的教会，当专文论述。中国基督教会建成后，两会都将完成历史使命。

当年筹建中华基督教会时，不同差会的传教士有不同意见：圣公会曾建议用主教制为作为中国教会的基础，[1] 伦敦会则认为应保持各教会在组织、教义、教制上的不同。[2] 事实上，参加中华基督教会的宗派多数属长老宗，极少数属公理宗和浸礼宗。该会成立后，参加的宗派形式上同意共同采用长老制。但该会宪章“对各地的教政，也没有呆板的限制，目的是在教会组织方面，保留大量的强力性，予热心同道以‘勇敢尝试’的机会。”[3] 字面背后的关键是：所属教会的合一只是名称的、组织的、精神的、某些事工的，人事和经济均仍归各级议会自理，原本与各差会的关系不变。可见，该会组织不统一，组织程度并不高。对此，该会首任总干事高伯兰[4] 在《中华基督教会总会概述》中解释：“从教会

---

[1] Rev. Gllbert Rerd.，“The Historic Episcopqte as a Basis for Church Union in China，” *The Chinese Recorder*，Vol. XXI，No. 5，May，1890，p. 201–212. 转引自张永广：《二十世纪上半叶中国基督教会合一运动述评》，载《宗教学研究》2010 年第 4 期，第 132 页。

[2] Rev. E. Box.，“Christian Endeavour and Union.，” *The Chinese Recorder*，” Vol. XXV，No. 9，September，1894，p. 430. 转引自张永广：《二十世纪上半叶中国基督教会合一运动述评》，载《宗教学研究》2010 年第 4 期，第 132 页。

[3] 高伯兰：《教会合一运动》，中华全国基督教协进会编：《中华基督教会年鉴》第 11 期，第三部分第 6 页。

[4] 即 Kepler，asher Raymond，1879～1942。美国人。基督教北长老会传教士。1901 年来华。在南京、宁

历史上察看，基督的道理，是经常不改的。至于教会的组织，可是并不一成不变。其所以变革方式，目的是在求更有效率的[1]组织发扬基督的教义。”[2]从中，我们可以体察到当年组织者的无奈、妥协和变通。今天，我们也可以根据国情、教情和传统，混合使用三种主流教会的体制，将全国两会制定、各地基层教会实践多年、被证明合理有效、认可度高的规章条文，用教会章程的形式固定下来，形成自己的教会体制。新体制可适当增强民主选举各级教会负责人的成分，以增强教会的凝聚力和活力。

可在全国范围内设立一批有神权而无行政权的主教。有条件的省、自治区、直辖市都可以设 1～2 名正副主教。其性质不同于主教制下的主教，而是按《中国基督教教会规章》第六章第二十一条的规定行使主教职责。“主教主要在诠释基督教教义，推进神学建设，规范圣事，指导、牧养教牧人员和信徒的灵性生活方面负较大责任，但无特殊的行政职权。”[3] 如果设一批主教，就应该设主教团。主教团和教会的关系，可以参考天主教一会一团的关系，自行规范。

无论教会的体制如何，无论主教的职权如何，有总比没有好。

五、 当前建立有教制教会的契机

1.是各方面的共同愿望

波、湘潭、北京、上海等地传教 40 年。长期在沪，任中华基督教会执行干事或总干事、中华基督教协进会总干事，主要精力推进中国基督教合一运动和本色化运动。

[1] 原文如此，疑是“地”之误。

[2] 高伯兰：《中华基督教会总会概述》，载中华基督教协进会编：《中华基督教会年鉴》，第十期，商务印书馆，1928 年，第三部分。

[3] 《中国基督教教会规章》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版，2011 年版，第 9 页。



与进一步扩大开放国策相对应的是宗教领域实施走出去战略，这势必增加中国基督教与世界基督教的互动，迫切要求改善教会的国际形象。2004 年，政府有关部门也曾鼓励和支持基督教界讨论设立主教问题。纵向的、全国性教会组织系统并不会影响各级政府依法管理基督教事务，天主教一会一团是典型的纵向教会组织，至今并未影响各级政府依法管理天主教事务。天主教事务复杂性的根源主要不在国内，而在于有世界性的教阶制和宗教领袖。

建立教会是中国基督教界追求了半个多世纪的梦想，也是如今教内不同层次成员迫切的、共同的心愿。有了完整的、有教制的教会，将有效增强全国和各级教会组织的神圣性、权威性和凝聚力，提高其组织程度；可以加强对下的指导和对上的监督，有利于改进当前行政化、机关化、官僚化倾向。

2.建立的难点已基本解决

中国基督教经过一个多世纪的合一运动、半个多世纪的联合礼拜和建立有教制教会的探索，基本解决了建立联合教会的难点：共同认可的信仰、彼此尊重信仰特点。

当年，从长老会提出动议到真正成立中华基督教会，经过了近 30 年的讨论，难点是不同宗派、或同一宗派中不同神学倾向的人对公共信条和典章难以达成共识。1901 年 10 月，长老会率先在上海成立中国基督教长老会联合会，并通过了《中国基督教会之合一》的决议，“议决先由长老宗各教会入手。”[1] 1913 年的全国基督教大会，通过了《中国教会统一之预备》的决议案，确定用“中华基督教会”作为教会的统用名称。此后，各宗派的联合次第实现。但在长老会内部，现代派和福音派的争论剑拔弩张，严重影响了合一进程。在福音

[1] 高伯兰：《教会合一运动》，中华全国基督教协进会编：《中华基督教会年鉴》第 11 期，第三部分第 4 页。

派看来，现代派实际上是不信派，本着“信的与不信的不当同负一轭”的命令，1917 年，华北 2 万福音派信徒与现代派分道扬镳，[1] 此时长老会有教友约 8 万人。也就是说，长老会 1/4 的信徒分裂出去。[2] 1918 年，剩下的长老会改组为中国长老会全国总会。分裂出去的福音派于 1929 年成立了中华基督教长老会总会，又于 1947 年 10 月改为中国基督教长老总会，至 1950 年有 3 万信徒，会长贾玉铭。最后，中华基督教会的共同信条非常简单，并声明：这并非每个基督徒或团体信仰的全部，“所要表示的只是几种大家必须共同信守”[3] 的。

1981 年起，“基协”副主席郑建业主教做了三件重要事工：一是编写《义工教材》，使各地教会在教义的讲解上有所遵循。二是编写《中国基督教要道问答》，作为慕道友受洗前的学习材料。三是编辑《赞美诗（新编）》，供各教会使用。这些实实在在的举措，逐步夯实了在信仰传统及礼仪上求同存异、彼此尊重、彼此接纳的思想基础，使联合礼拜的教会实践有章可循。时至今日，圣洗、圣餐的各种做法被包容和接受，谦卑礼等特殊礼仪得以进行，礼拜和节日的不同日期被尊重。最典型的是孙彦理、沈以藩祝圣主教时，各宗派的代表共同按手，被教牧人员和信徒平静接受。按手的 7 个人分别属于不同教制的不同宗派：圣公会（主教制）4 位：丁光训、薛平西、王神荫、毛克忠，浸信会（公理制）1 位：戚庆才，中华基督教会（长老制）2 位：吴高梓（出身于中华基督教会）、殷继增（毕业于福音派的华北神学院、在无制度制的公谊会工作过，1950 年起任中华基督教会鼓楼西自立堂牧师）。

1987～2008 年，全国两会制定“规章”的过程，事实上成为磋商、辨析、形

[1] 道雅伯：《中国基督教长老会史略》上海档案馆藏档案：U110-0-6，第 3、6 页。

[2] 陈春生：《本年教会大事概论》，载中华全国基督教协进会编：《中华基督教会年鉴》第 5 期（1918），第 8 页。

[3] 高伯兰：《教会合一运动》，中华全国基督教协进会编：《中华基督教会年鉴》第 11 期，第三部分第 6 页。



成信仰共识的过程。1991 年通过的《中国基督教各地教会试行规章制度》：第一部分就界定了“教会”，其它部分有信徒、圣礼、圣职、教会（堂点）组织及管理。2008 年通过的《中国基督教教会规章》对 1996 年版作了较大修订，增加了“信仰”段落。为了这一段落，召开了全国两会教会规章委员会会议，金陵协和神学院部分教师商谈会，全国各省、自治区、直辖市两会代表座谈会，还派人赴上海、北京、福建、浙江等地广泛听取不同宗派背景者的意见，参加座谈者约 200 人次，修改 5 次以上，最终的条文是大家能够接受的共同信仰；虽只是大略，却是基本的、主要的，但并非基督教的全部信仰。条文“以整本圣经和《使徒信经》、《尼西亚信经》所归纳的内容为信仰依据”；[1] 归纳了 9 方面的基本要点，包括系统神学中的三一论、创造论、救赎论、圣灵论、教会论、圣经观、人论、终极论、基督徒的伦理责任等。现在，各派在信仰传统及礼仪方面的差别并未消失，但基本能形成共识：“在信仰上互相尊重，在众肢体间的关系上，用爱心互相宽容，用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心。”[2]

3.教会人员有新变化

1980 年代，曾有人非常激进地强调本宗派对“教会”的理解，声称如果全国两会将中国基督教协会中的“协”字去掉，将率众脱离两会。2004 年讨论设立主教时，有人强调在一定程度上实行主教制。现在，这些人均已去世。当然，基督教的宗派、不同神学主张是与基督教相生相伴的特点，不可能、也没必要让所有人的行动和思想整齐划一。目前及今后，新的代言人仍会产生，但一时恐

[1] 《中国基督教教会规章》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版，2011 年版，第 2 页。

[2] 《中国基督教协会章程》，载中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会编印：《中国基督教第三届全国会议文件》，1980 年 11 月，第 27 页。

怕很难具有当年那些代表性人士的能量，直接影响建立有教制教会的进程。

4.宗教管理有新思路

中共十八大以来，宗教管理部门不断强化依法管理的工作思路。在依法治国的大背景下，这确是一种不可逆转的趋势。与此相应，也应该建立教会体制，在自我管理规范有序的基础上，使政府的管理能够规范化。另外，中国共产党不断巩固和提高执政能力，引导宗教与社会主义社会相适应的能力也不断提高。这恐怕是当前建立有教制教会有效的助推外力。

综上所述，虽然中国基督教尚未建成有教制的教会；事实上，教制问题探索多年、试行多年，已有答案；中国基督教高层应该抓住契机，承担起历史赋予这代人的责任，大胆进行顶层设计，尽快催生“中国基督教会”。



Results of a proxy measure of religiosity among health professionals in Urban France and Urban China

Anna Yu Lee (Claremont Graduate University)

Abstract: Religiosity is an unobservable psychosocial construct that can be challenging to collect accurate data on - particularly in social or political environments characterized by social or political discord on the topic of religious association. The current study examines three assessments of religiosity conducted in Urban France and Urban China. These countries were selected because of their nationwide foci on secular morality, and because of the presumed effects of such foci on response patterning on surveys examining the construct of religiosity. The current analysis compared religiosity estimates from a Pew Research Center survey (2012), a Gallup International survey (2012), and a proxy-single-item survey question approach taken from a study on moral evaluations among health professionals (i.e. physicians, nurses, and other health professionals) in Urban France (N = 86) and Urban China (N = 280) (Lee, 2020). Results indicate that rates of self-reported religiosity vary widely depending on survey methodology and study populations. Researchers are thereby recommended to use multiple sources when citing estimates of religiosity from Urban France and Urban China.

Keywords: religiosity, urban, France, China

Introduction

Estimates on religiosity rates in France and China vary widely. Two of the major polling organizations which collected data on these countries provided estimates ranging from 37-72% in France and from 14-48% in China (Pew Research Survey, 2012; Gallup International Association, 2011). This is not surprising, given that it can be challenging to accurately identify potentially sensitive unobservable phenomena such as beliefs and self-identification, and given that data on religiosity in both of these countries is particularly limited by the non-inclusion of religiosity questions in the national census. However, data collection in both of these countries is challenged by additional factors (i.e. government restrictions and social hostilities toward religion, which France and China both rank relatively high on, when compared with other countries) (Pew Research Center, 2011). Data deficits present challenges toward public information regarding the religious profile of all public institutions, including those in the healthcare system.

France's government promotes a secular version of morality called, "Lacïcite", or 'freedom of conscience'. This term specifies the importance of state neutrality and separation from religious organizations (Le Gouvernement de France, n.d.). China similarly promotes a secular version of morality which rest on the ideals of a form of Marxist/socialist Communism. In its 2019 guidelines for moral conduct provided by China's government, the only mention of religion is one of prohibition – that extreme or illegal religious ideologies should be both prevented and resisted (The Central Committee of the Communist Party of China and the State Council, 2019). Given these top-down stances toward religiosity, which in some places have been reportedly been associated with acts of discrimination and mistreatment of adherents to various religions (Armelle et al., 2016; Hitchcock & Naval, 2007), it can be assumed that religiosity data from both of these countries



might be underreported – whether from local reporting groups or from individuals themselves.

Researchers from the Pew Research Center (2011) present explanations from multiple sources as to why religiosity data among Protestantism – one of China's five officially recognized religions – is likely underreported. These reasons include problems with reliability, sampling, and classification. In 2011, Protestants were estimated by the Pew Research Center to number slightly over 58 billion (i.e. 4.3% of China's population) (Pew Research Center, 2011). In China, Protestants can either meet with government-registered churches aligned with the state-approved Protestant Three-Self Patriotic Movement Committee (TSPM) which had approximately 23 million members in 2011, or with unregistered independent Protestant churches often referred to as "house churches". Because unregistered groups intentionally seek independence from governmental tracking and their members often choose not to participate in public opinion surveys, it is challenging to validly determine the number or percentage of independent Protestant Christians in China (Pew Research Survey, 2011; Aikman, 2003).

Methodologies

In order to explore religiosity rates in France and in China, the current analysis used survey data from a questionnaire distributed to a convenience sample of health professionals (i.e. physicians, nurses, and other health professionals) in France (N = 86) and China (N = 280). Data collection was facilitated by health professionals at hospitals and health clinics in Urban France and Urban China, and responses entered using anonymous survey links on *Qualtrics.* A full description of the methodology of data collection for the primary study is available from Lee (2020). Given institutional and social barriers which

arose during the preparation for the collection of data on religiosity in France and China, 'religious education' (i.e. exposure to religious education during the course of one's professional education/training) was selected as a proxy measure for religious identification. Question wording is provided in Table 1 and respondent demographics are provided in Table 2.

Percentages generated in the current study were compared with religiosity estimates from a Pew Research Center survey (2012) and a Gallup International survey (2012). The methodologies for each of these surveys was as follows. The Pew Forum on Religion & Public Life estimated religiosity in France using the 2007-2009 French Institute of Public Opinion survey (adjusted to account for underrepresented religious minorities), the 2008-2009 Institut National de la Statistique et des Études Économiques and the Institut National d'études Démographiques study, and an independent analysis of data provided in the 2005 Generations and Gender Survey, and estimated religiosity in China using information provided by the Chinese government, the national Chinese Census, public opinion surveys, and church membership reports (Pew Research Center, 2012). The Gallup International Association assessed religiosity in both countries among a national probability sample of adults using a single question on an online survey: "Irrespective of whether you attend a place of worship or not, would you say you are a religious person, not a religious person, or a convinced atheist?" (Gallup International, 2012).

Survey item taken from study on moral evaluations among health professionals in Urban France and Urban China (Lee, 2020)	
<u>Question</u> In your professional training (i.e. graduate school, medical school, nursing school,	<u>Response options</u> • Utilitarian ethics (Associated with Fredrich Nietzsche)



certification programs, etc.) did you ever learn about any of the following systems of moral/ethical thinking? (Choose one).	• Deontological ethics (Associated with Immanuel Kant) • Virtue ethics (Associated with Aristotle and Socrates) • An ethical system associated with religion • Other (Please indicate)

Table 1: *Question used for the proxy assessment of religious affiliation, through assessment of religious education during the course of professional training*

Results

Table 2 provides information on demographic factors of health professionals assessed in the current study. Table 3 provides a comparison of the religiosity estimates in the current study, the Gallup International Association survey (2012), and the Pew Research Center survey (2012).

	Urban France (*N* = 86)	Urban China (*N* = 280)
Age		
18-24	0 (0%)	43 (15%)
25-44	45 (52%)	186 (66%)
45+	36 (42%)	51 (18%)
Gender		
Male	42 (64%)	77 (27%)
Female	24 (36%)	203 (73%)
Occupation		
Physician	18 (21%)	95 (34%)
Nurse	2 (1%)	127 (45%)

Other health professional	61 (71%)	58 (21%)

Table 2: *Demographic factors of health professionals assessed in the current study*

Survey Approaches	France	China
Approach 1: Percent of people who think of themselves as a religious person (Gallup International Association, 2012)	37% (*N* = 1671)	14% (*N* = 500)
Approach 2: Percent of people who self-affiliate with a religion (Pew Research Center, 2017)	72%*	48%*
Approach 3: Percent of health professionals who report having received religious education during the course of their professional training. *This question was used for the assessment of religious education during the course of professional training as a proxy measure of religious affiliation (Lee, 2020)	3% (*N* = 86)	9% (*N* = 281)

Table 3: *Approaches used for generating data on personal exposure to or affiliation with religion, from France and China;* *Sample sizes not provided in source report

Discussion

Results of this analysis suggest that depending on survey methodology, estimates on religiosity in China vary widely. Among the estimates of religiosity analyzed in the current study, the Pew Research Survey (2012) generated the highest estimates. It is likely that this finding was due to this survey's use of multiple sources and their adjustment for underreportage. The primary data used



in this study generated the lowest estimates of religiosity in both France and China. There are many possible explanations this. First, the question used by this author assessed a proxy for religious affiliation (i.e. 'religious education') as opposed to religious affiliation itself. Religious education in France and China is less likely to be included in formal or public settings, particularly given the social landscape of these countries. Given the existence of governmental and social hostilities toward religion in these countries (Pew Research Survey, 2011), many respondents in the current analysis may have chosen not to openly disclose information about their religious affiliation on a research survey - particularly when asked about its relevance within the context of their professional lives. In certain places, this may have been because of professional commitments. For example, a statement on "Laïcite et cultes" listed on the website for the Assistance Publique – Hôpitaux de Paris (the largest hospital system in Europe) specifies religious neutrality and non-expression of beliefs within the public sphere (Assistance Hôpitaux Publique de Paris, 2016).

Another reason for the comparatively low religiosity estimates generated in the current study is that the participant population of the current study is highly educated (i.e. members of the medical, nursing, or other health care professions), when compared with participants from the general population. This may have been a contributing factor to lower reports on the proxy measure of religious affiliation among the sample examined in this study, as education has been shown in multiple studies to be negatively correlated with religiosity (Hungerman, 2011; Ecklund 2010; Heddy and Nadelson 2012; Arif, Minsu, & Jinsun, 2019; Leslie, Sarah, & Nicholas, 2014).

A final note is a differential balance of the religiosity estimate generated by the data in the current study, when compared with the balance suggested by the results of the Gallup International (2012) and Pew Research Center (2012) polls. Both of the first two approaches yielded religiosity estimates which were higher

in France than in China. The third approach, however, yielded a religiosity estimate which was higher in China than it was in France. One possible explanation for this finding begins with the limited response options provided in the survey question, which may have yielded data on the most religious subgroups, as opposed to a larger group of the nominally religious. As such, data might reflect the fact that while France has a higher percentage of 'moderately religious', China has higher percentage of 'very religious'.

Conclusion

Three survey measures of religiosity in France and China provide differing estimates of rates of religiosity. Potential causes for differences include differing survey methodologies, differences in participant populations, and challenges that generally accompany the collection of religiosity data in countries marked by atheism and secular versions of morality (McPartland, 2013; Stewart, 2015; Yu & Shizhi, 2018; People's Daily, 2020). Findings from the current study suggest that research which includes data on religiosity in France and China reference multiple sources and include consideration with regard to the survey methodologies used by each source.

Acknowledgements

The collection of background research and primary data for this paper was materially supported by the School of Community & Global Health at Claremont Graduate University's Travel Fund and the Travel & Material Awards of the Graduate Student Council at Claremont Graduate University. This project was also made possible due to the support of Dr. Iris Borowy of the Center for the History of Global Development at Shanghai University, Dr. Xiao Qinghe of the Center for



the Study of Religion and Chinese Society at Shanghai University, Dr. Oussama Kebir of the Addictology Center (CSAPA) at St. Anne's Hospital, Dr. Bomin Sun of the Functional Neurosurgery Department at Ruijin Hospital, Tina Sun, representatives of China Merchants Lippo Hospital Management Group, and all the health professionals who generously provided thoughts and feedback on this project. Acknowledgement of persons and groups does not suggest their agreement with or endorsement of the interpretations or conclusions presented here.

References

Aikman, D. (2003). *Jesus in Beijing: How Christianity is transforming China and changing the global balance of power*. Washington, D.C.: Regnery Pub.

Arif, R., Minsu, H., & Jisun, P. (2019). Relations among education, religiosity and socioeconomic variables. *South African Journal of Education, 39*(1), 1-13. doi:10.15700/saje.v39n1a1611

Armelle, N., Marlène, O., Medhi, C., Rodolphe, K., Elodie, R., & Serge, G. (2016). *Nouvelle laïcité en france et pression normative envers les minorités Musulmanes* [secularism in France and normative pressure against Muslim minorities]. International Review of Social Psychology, 29(1), 15-30. doi:10.5334/irsp.11

Assistance Hôpitaux Publique de Paris. (2016). Laïcité et cultes. Retrieved from the Assistance Hôpitaux Publique de Paris website: https://www.aphp.fr/laicite-et-cultes

Crano, W. D., Brewer, M. B., & Lac, A. (2014). *Principles and methods of social research*, *3rd ed.* London: Routledge. Retrieved from

http://ebookcentral.proquest.com.

Ecklund, E. H. (2010). *Science vs. religion: What scientists really think*. Oxford, U.K: Oxford University Press.

Fang, H. (n.d.). Retrieved January 10, 2020, from International Health Care System Profiles website: https://international.commonwealthfund.org/countries/china/

Gallup International Association. (2012). *Global Index of Religiosity and Atheism.* [Press release]. Retrieved from https://sidmennt.is/wp-content/uploads/Gallup-International-um-tr%C3%BA-og-tr%C3%BAleysi-2012.pdf

Heddy, B. C., & Nadelson, L. S. (2012). *A global perspective of the variables associated with acceptance of evolution*. Evolution, 5(3), 412–418.

Hitchcock, B. (2007). *The fracturing of China? Ethnic separatism and political violence in the Xinjiang Uy*ghur autonomous region (Doctoral dissertation). Monterey, CA: Naval postgraduate school.

Hungerman, D., & National Bureau of Economic Research. (2011). *The effect of education on religion: Evidence from compulsory schooling laws* (Nber working paper series, no. 16973). Cambridge, Mass.: National Bureau of Economic Research.

Le Gouvernement de France. (2020). *Observatoire de la Laïcite*. Retrieved at https://www.gouvernement.fr/qu-est-ce-que-la-laicite

Lee, A. (2020). *Religiosity and authoritarianism as predictors of moral evaluations of patient behavior in California, Urban France, and Urban China.* Unpublished manuscript.



Rissler, L., Duncan, Sarah, & Caroso, N. (2014). *The relative importance of religion and education on university students' views of evolution in the Deep South and state science standards across the United States.* Evolution: Education and Outreach*, 7*(1), 24-24. doi:10.1186/s12052-014-0024-1

McPartland, B. (2013). *Pupils to learn France's secular moral values.* Retrieved from https://www.thelocal.fr/20130422/minister-to-present-plan-for-moral-secular-classes

People's Daily. (2020). *The Communist Party of China (CPC).* Retrieved from http://en.people.cn/data/organs/cpc.html

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life. (2011). *Appendix C: Methodology for China*. Washington, D.C.: Pew Research Center, Pew Forum on Religion & Public Life. Retrieved from https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2011/12/ChristianityAppendixC.pdf

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life. (2012). *The global religious landscape: A report on the size and distribution of the world's major religious groups as of 2010*. Washington, D.C.: Pew Research Center, Pew Forum on Religion & Public Life.

Silverstein, P. (2008). *The context of antisemitism and Islamophobia in France.* Patterns of Prejudice, *2008, 42*(1), 1-26.

Stewart, A. (May 14-15, 2015). *People's Republic of Virtue: Explaining the Chinese Communist Party's Fear of God with a Case Study of Hui Muslims in the Public Sphere.* Department of Anthropology. University of California, San Diego.

The Central Committee of the Communist Party of China and the State Council. (2019). *Outline of Implementation of Citizen Moral Construction in the New*

Era. Retrieved from Chinese government website: http://www.gov.cn/zhengce/2019-10/27/content_5445556.htm

Yu, Y., & Shizhi, H. (2018). *Religious beliefs and environmental behaviors in China*. Religions*, 9*(3). doi:10.3390/rel9030072



移民與海外宣教：真耶穌教會近期的全球拓展

葉先秦（政治大学）、蔡彥仁（政治大学）

摘要：二十世紀中葉後殖民時期全球南方基督教人數的大幅增長，已然轉變過往對宣教的西方主導以及文化帝國主義認知。這些急速崛起的南方教會，無論是前殖民時期留下的宗派或者新興的獨立教會，也開始進行海外宣教工作。1917 年創立於北京的真耶穌教會從 1920 年代以降就已運用海外移民網絡從事宣教，可謂非西方教會「反向宣教」的先驅。在「國際聯合總會」成立後更是強化在世界各地的拓展，非華裔信徒亦日益增加，逐漸擺脫原本華人族裔傾向的特徵。而宗教與跨國移動的討論，也成為近來宗教研究關注的議題之一，本文將從此一框架回顧並討論真耶穌教會跨國移動和宣教的過程與相關議題，並常識與台灣抑或其他華人宗教團體的境外拓展進行比較。

關鍵詞：宣教，真耶穌教會，移民，跨國移動，中國基督教，世界基督教，全球南方，全球化

前言

真耶穌教會是一在二十世紀上半葉中國教會自立風潮激盪之下興起的本土教會，且擁抱某種時而明顯時而隱晦的國族意識，該會透過國族性的神學修辭，

立自身於基督宗教之核心位置。[1]同時，真耶穌教會從 1920 年代就開始向境外拓展，[2]是本土基督教會當中第一個進行跨國移動的團體，1967 年召開第一屆各國代表大會以及 1975 年國際聯合總會成立後，[3]該會更加積極向外傳播，至 2013 年為止已在 60 個國家或地區設立教會。[4]另一方面，近年來宗教與跨國移動的討論，也成為宗教研究關注的議題之一，這不僅跳脫過往教內宣教學的討論限制，更突出了全球化現象下宗教在族群、身體、文化移動過程的角色或功能，並引發跨學科的研討。[5]此外，當今基督教的宣教已非過往「全球北方」

---

[1] Yen-Zen Tsai, "Political Ideology and Theological Rhetoric – The Case of the True Jesus Church in Taiwan in the Cold War (1945-1990)," in *Unfinished History: Christianity and the Cold War in East Asia*. ed. Philip L. Wickeri (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2016), 195-213. 文中主張真耶穌教會雖原則上採取非政治的立場，但由於其民族主義情緒使然，遂透過某種神學修辭與在朝政權維持良好關係，並予以支持。

[2] 1925 年該會長老黃提多到今日的新馬一帶設教，隔年黃呈聰又偕張巴拿巴等人自廈門渡台（當時台灣為日本殖民地），一個月內設立三間教會，可謂本土教會海外宣教先聲。參魏以撒編，《真耶穌教會卅年紀念專刊》（南京：真耶穌教會總會，1947），C51，C53-C56。值得一提的是，1927 年該會在馬來亞怡保的若干印度裔信徒回到印度成立教會，可謂在非華人地區和群體的初傳，這也是第一個向非華人宣教的本土教會。參張撒迦編，《真耶穌教會總部十週年紀念專刊》（上海：真耶穌教會總部，1936），174。

[3] 《聯總手冊》（未刊稿），2-1。1967 年由台灣總會發起，第二屆各國代表大會在 1975 年舉開時議決成立「國際聯合總會」，簡稱為「聯總」。辦事處設在台灣總會大樓。第四屆各國代表大會決定將國際聯合總會的辦事處於 1985 年遷至美國加州園林教會辦公。國際聯合總會的規章於 1989 年修改後並正式在美國加州註冊。

[4] 《聯總手冊》，2-4，2-5。

[5] 這類的研究不勝枚舉，茲列舉近期幾篇相關性高的個案研究：HaeRan Shin, "Spatial Capability for Understanding Gendered Mobility for Korean Christian Immigrant Women in Los Angeles," *Urban Studies* 48, no. 11(2011): 2355-2373; Thomas Winfield Higgins, "Mission Network and African Diaspora in Britain," *African Diaspora* no. 5(2012): 165-186; Danielle Koning, "Place, Space, and Authority. The Mission and Reversed Mission of the Ghanaian Seventh-day Adventist Church in Amsterdam," *African Diaspora* no. 2 (2009): 203-226; Lorenzo Cañás Bottos, "Transformations of Old Colony Mennonites: the making of a trans-statal community," *Global Networks* 8, no. 2 (2008): 214-231; Sebnem Koser Akcapar, "Conversion as a Migration Strategy in a Transit Country: Iranian Shiites Becoming Christians in Turkey," *International Migrant Review* 40, no. 4



（global north）向「全球南方」（global south）的信仰輸出，後者向前者進行的「反向宣教」（reverse mission）趨勢愈見明顯，韓國就是一個鮮明的案例。[1]儘管未如韓國教會那般大幅向外拓展，但真耶穌教會作為一個在「全球南方」華人土壤生成的本土教會，近年來隨著全球化潮流積極向外移動宣教，在此脈絡裡因而值得關注研究。

另一方面，這樣的討論可置於「世界基督教」的框架予以理解。所謂「世界基督教」強調基督教不再是以歐洲或「全球北方」為中心的宗教，其基地已轉移到「全球南方」，今日 70%的基督教人口住在非洲、亞洲、拉丁美洲、太平洋島嶼，且人數正持續攀升。[2]同時，此一概念也指出基督教的多重中心現象

(2006):817-853，這幾篇論文均是論及宗教在移民過程中扮演的角色，有別於單純的宣教學討論。

[1] 參 Sangkeun Kim，“Sheer Numbers do not tell the Entire Story: The Challenges of the Korean Missionary Movement from an Ecumenical Perspective，” *The Ecumenical Review* 57，no. 4（2005）: 463-472；Joon-Sik Park，“Korean Protestant Christianity: A Missiological Reflection，” *International Bulletin of Missionary Research* 36，no. 2（2012）: 59-64. 這些論文均批判了韓國基督教海外宣教的「凱旋主義」（triumphalism）以及普世合一精神的缺乏，並帶來一種新殖民主義。

[2] Philip Jenkins，*The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*（Oxford；Oxford University Press，2008）；Andrew Walls，“The Transmission of Christian Faith: A Reflection，” in *The Wiley Blackwell Companion to World Christianity*，ed. Lamin Sanneh and Michael J. McClmond（West Sussex: Wiley-Blackwell, 2016），685-688；T. M. Johnson and K. R. Ross ed. *Atlas of Global Christianity*（Edinburgh: Edinburgh University Press，2009）. Jenkins 所言「全球基督教」（Global Christianity）和 Walls 等人慣稱的「世界基督教」（World Christianity）在某個層面而言並非同義。前者的概念是一種「基督教王國」（Christendom）式的，將導致與穆斯林世界的政治和文化衝突，並帶來基督徒聖戰和穆斯林吉哈德（jihad）的新時代以及核子戰爭和炭疽病。但 Lamin Sanneh 和潘彼得（Peter C. Phan）將兩者清楚區分開來，他們認為「世界基督教」不會成為新的基督教王國，它既非歐洲基督教的仿製品，也非其延伸之物。「世界基督教」是本土運動，與西方傳教士所傳和帝國主義難分難解的宗教大異其趣。Sanneh 更指出，「全球基督教」並未對以十九世紀西方基督教為例的全球權力結構提出批判，基本上仍反映歐洲中心的思維，只不過在複製歐洲基督教的型態；相反地，「世界基督教」是基督教在全球南方的一種本土化型態，少了舊日基督教王國的包袱，且自外於「全球基督教」尋求經濟和權力的全球結構，參 Nami Kim，“A Mission to the ‘Graveyard of Empire’? Neocolonialism and the Contemporary Evangelical Missions of the Global South，” *Mission Studies* 27（2010）: 8-10.

其實在歷史上一直存在，有學者因此主張基督教從其根源而言就是世界宗教，[1]故此未必要以中心轉換的觀點看今日全球南方基督教的蓬勃發展。另有學者指出，世界基督教是由下而上的全球化，不是宰制性和同質化（homogenization），而是抵抗、異質性（heterogeneity）、商議性的草根運動。如果認為世界基督教是西方殖民和新殖民擴張的結果，這類觀點忽略在亞洲、非洲、拉丁美洲成長迅速的教會多數是產生在殖民地獨立之後。[2]真耶穌教會的興起與拓展，正是符應了前述世界基督教研究者的陳述，該會在中國的傳播即顯示出一種草根民眾的教會自立運動，其成長也非依靠西方傳教勢力，反而是因為抗衡前者而達致快速傳播。

真耶穌教會晚近的向外宣教大致上與移民有密切關係，例如 1960 年左右香港鴨洲教會信徒在現實生活考量和政府鼓勵下開始移民英國；台灣在 1970 年代開始，有若干留學生和移民在各國建立教會，再請求聯總派遣神職人員前往帶領；1990 年代福州福清信徒跟隨當地風潮非法移民日本、北美等地；這些成為台灣真耶穌教會在海外設教的常見模式。易言之，宗教為移民創造市場，同時宣教也漸成移民行動的自變項。真耶穌教會此一原先著重民族主義的本土教會，在今日全球化潮流和「反向宣教」趨勢的背景下，亦在許多國家向非華人的族群宣教，本土基督教的向外擴展，是目前中文學界相關研究裡非常欠缺的方向，僅觀照本土向度，卻忽略全球向度，鑒於此，本文將從世界基督教和移民與宗教的方向探討真耶穌教會近期的全球拓展。

背景：真耶穌教會簡述

[1] Sebastian Kim and Kirsteen Kim, *Christianity as a World Religion: An Introduction*（London and New York，2016），270–271.

[2] Ibid，11–13.



真耶穌教會在近期受到國際學界高度重視，主要原因有三：一為，「世界基督教」關注底下中國本土基督教的鮮明案例。真耶穌教會被視為中國三大本土教派之一（其餘為聚會處/召會和耶穌家庭），且在今日仍然蓬勃發展，加上其某些區域或派系的教會與當前「兩會」微妙的政教關係，[1]遂成為研究當代中國基督教學者關注的對象。某些程度，或許也是拜「全球基督教」對「全球南方」教會的注目所賜。二為，在中國基督教史的研究方面，該會在近年來先後從裴士丹（Daniel Bays）和連曦分別從本土自立教會以及相似的「民間基督教」[2]進路予以關注。三為，對全球五旬節運動的注意。真耶穌教會在發展初期曾有五旬節運動根源，其儀式的身體現象與五旬節派也頗為近似。而五旬節運動的研究在當前國際學界一時蔚為風潮，無論是教內的神學研究，或宗教研究學界在史學、社會科學的研究，不少學者均對此宗教現象予以正視，甚至作為研究議題。因此，真耶穌教會往往就被視為中國本土五旬節運動的個案。[3]凡此三項因素，讓真耶穌教會較諸其他本土教會更受到學界注目。以下，茲就真耶穌教會的起源展開介紹。

真耶穌教會簡介

歷史起源

真耶穌教會的發起基本上與二十世紀初中國教會自立運動的氛圍以及同時

[1] 參 Autry Jiexia Zhai，“Pentecostal Christianity and Church–State Relations in China：The Case of the True Jesus Church Movement，” *Review of Faith & International Affairs* 11，issue 3（2013）：40–51.

[2] 連曦，《浴火得救：現代中國民間基督教的興起》（香港：中文大學出版社，2011）。

[3] 例如 Brill 近日出版的論文集 Fenggang Yang，Joy K. C. Tong and Allan H. Anderson ed. *Global Chinese Pentecostal and Charismatic Christianity*（Leiden：Brill，2017）一書第二部份標題為 A Chinese Pentecostal Denomination：the Ture Jesus Church，顯然將該會視為中國五旬節派的個案。

間美國五旬節運動的傳入密切相關。就官方歷史編纂而論，魏保羅可謂該會的創立者。魏保羅原名魏恩波（亦有一說為雲波），1877 年生於河北省容城縣午方村，後透過人帶領，在北京崇文門外磁器口的倫敦會（London Missionary Society）教堂（即東柳樹井堂）接觸基督教信仰。1904 年受一名叫做陳新三的信徒影響，遂決定受洗入教，由英國宣教士宓治文（Samuel Evans Meech）在雙旗杆倫敦會施洗。[1]未久，魏氏因覺倫敦會一名有殖民色彩，故發起教會自立，據他所言，曾在磁器口教堂發起成立大會，約請各公會領袖出席，並將他變賣房產所得交與公會，並竭力勸募，以資助自立教會的成立。1915 年上海安息日會教牧施列民（Arthur Clifford Selmon）和蘇殿卿至北京，魏氏和兩人討論安息日的教理，遂接受了守禮拜六為安息日的教導。[2]魏恩波在 1916 年，開始接觸美國傳入的五旬節運動。該年他患病頗重，胸口疼痛，咳嗽五個月有餘，延醫吃藥未見起色，該年八月十七日在其恩信永布莊偶遇信心會長老新聖民，勸魏氏不必再服藥，並在店鋪樓上為他抹油禱告，不日便得痊癒。魏恩波與其妻也因此受信心會的水洗（應是浸水禮，倫敦會施行點水禮），由此開始了與五旬節運動的聯繫。[3]透過新氏，他認識了該會宣教士賁德新（Bernt Berntsen），魏保羅從其學習許多五旬節運動的教義，對稍後創立的真耶穌教會影響頗大。[4]

---

[1] 魏保羅，《聖靈真見證冊（上卷）》（天津：真耶穌教會，1919），1–2；魏以撒編，《真耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，M8；姜立勛編，《北京宗教志》，（北京：北京出版社，2007），496–497。

[2] 謝順道，《聖靈論》，179。

[3] 魏保羅，《聖靈真見證冊（上卷）》，2；不著撰人，〈述說主的大能以彰主的榮耀〉，《通傳福音真理報》no. 13（1916）：1 以及同期張之瑞，〈聖靈在北京作工〉，《通傳福音真理報》no. 13（1916）：2，張氏表示當時他也曾為魏氏禱告。另參魏以撒編，《真耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，M6。關於魏保羅與賁德新的

[4] 關於魏保羅與賁德新的來往以及後者對前者和真耶穌教會的影響，可參閱葉先秦，〈華北五旬節運動宣教先驅賁德新及其思想〉，《建道學刊》38（2012）：33–58；Melissa Wei-Tsing Inouye，"Charismatic Crossings：The Transnational，Transdenominational Friendship of Bernt Berntsen and Wei Enbo，" in Yang，Tong and Anderson eds. *Global Chinse Pentecostal and Charismatic Christianity*，91–117.



值得注意的是，賁德新所傳，是「獨一神論五旬節派」信仰，該派與一般五旬節派有兩項明顯差異，一是反對傳統三一論對三個位格的詮釋，主張真神的本相和真名即是耶穌，故以「奉耶穌的名受洗」為洗禮模式，而非傳統的三一模式；二是將「說方言」（speaking in tongues）與救恩連結起來。[1]而後真耶穌教會承襲這項傳統。魏保羅在 1917 年三月間，宣稱被聖靈引導至永定門外大紅河，面向下受洗，同時聲稱神命他進行三十九天的禁食。[2]其間他表示看到耶穌、摩西和以利亞顯現，並看見十二使徒，後聽見耶穌對他說：「你要更正教」，意即命他更正當今教會的「錯謬」之處，於是逐條告知魏恩波。[3]在獲得上述啟示後，魏氏開始與信心會分道揚鑣，並實踐以往熱中的教會自立理念，故在同年推動以「萬國更正教」為名的自立運動，後將其組織稱為真耶穌教會，意即「真正」的耶穌教會。

稍早也曾接觸過賁德新和五旬節運動的山東濰縣人張靈生和張巴拿巴在 1918 年與為魏保羅聯合，隔年魏保羅過世後，由其子魏以撒以及張靈生、梁欽明、高大齡掌理會務。1924 年，在南方教會擁有廣大影響力的張巴拿巴開始與北方教會疏遠，未久與後者劃清界線，宣稱自己的系統是真耶穌教會，北方教會是「萬國更正教」，兩者有所不同，雙方到 1931 年才又重新合一，張巴拿巴亦因此被革除會籍。在 1924 年到 1931 年這段期間，南方教會在張巴拿巴領導之下有很大成長，甚至已踏出國境，拓展到日屬台灣、日本本土、馬來亞、婆羅洲等地，該會的海外拓展，可謂本土教會先驅，較聚會處系統來得更早。[4]

---

[1] 關於獨一神論五旬節派，可參閱 David Reed，*In Jesus Name：The History and Beliefs Of Oneness Pentecostals*（Blandford Forum：Deo，2008）.

[2] 魏保羅，〈魏保羅經歷畧表真見證〉，《萬國更正教報》no. 1（1919）：1–2。

[3] 魏保羅，《聖靈真見證冊（上卷）》，10。

[4] 關於這部分的發展和南北分裂的原因，參看葉先秦《全球五旬節運動視野下的真耶穌教會》（台北：國立政治大學宗教研究所博士論文，2017），第三章。

基本信仰

魏保羅在領受「啟示」初起，就曾列出一些信仰條例，在他過世前留下了〈更正要約〉、〈真耶穌教會的教規〉、〈各公會當更正的教規〉等條例式的教義綱要。這些綱要以及魏保羅在其《聖靈真見證冊》所述有明顯的五旬節特徵與前千禧年思想，成為真耶穌教會信仰奠基的要素，其中奉耶穌的名面向下受洗、守安息日、追求靈洗並以「說方言」為證等教義至今仍是該會核心信仰。然而在魏保羅逝世以後，魏以撒以及南北分裂期間領導南方教會的張巴拿巴等人，在魏氏的根基上增添新的信仰詮釋，並予以深化，將該會從自立運動帶向體制化的自立教會，並更進一步與五旬節信仰疏離，發展出不同於前者的特色。今日的真耶穌教會（南派）以所謂「五大教義」和「十大信條」為基準，「五大教義」在 1928 年張巴拿巴秉政時期就已成形，「十大信條」基本上是從魏保羅以降的一些信仰條例歸納而成。另一方面魏以撒則在成形於 1947 年第十一次全體代表大會發表「十二標準」，而今只有北派教會仍繼續遵守。[1]而在這些教義宣言中均顯然可見「真教會」的信念。目前以南派為主的真耶穌教會，

[1] 郭美徒，〈聖徒對真道當行之必要〉，《聖靈報》vol. 3， no. 1（1928）: 22 提到聖靈、洗禮、聖餐、安息日、洗腳是該會為真的基礎。1947 年魏以撒提及「十二標準」時，在第五點列上「五大教義」，但這版本與今昔都略有不同，未列出安息日，而是提到基督的靈降於該會，藉教牧按手可「分賜」靈恩之憑據。「十二標準」的綱要為：1. 真信獨一真神為我們的父，及耶穌基督為我們獨一的救主；2. 真信新舊二約聖經為證明真道唯一之寶典；3. 真信水,血,靈,三樣見證,為末世拯救之大力；4. 真信雅各四位夫人為預表教會歷史的標準；5. 真信五大教義為選民得救之標準；6. 真信六日勞碌，安靜做工，吃自己的飯，為會友自立自養自傳之根本；7. 真信紀念安息日守為聖日，為選民成聖之標準；8. 真信本會為羔羊新婦，為應驗聖經預言預表所產生之真教會；9. 真信九級靈程為會友靈修之標準，必須循序漸進，達到完全；10. 真信本會會友，應遵守真神十誡,為選民順命之標準；11. 真信十一樣靈恩，為振興教會的動力，不用其他方法興旺本會；12. 真信十二使徒的名字，與十二支派的名字，為會友個別得救的門路與根基。不可彼此有輕視，嫉妒，紛爭之觀念，以堅強本會組織。參魏以撒編，《真耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，B2–B8。



其「五大教義」為：洗禮、洗腳禮、聖餐、安息日、聖靈；「十大信條」是：

一、信耶穌基督係道成肉身，為拯救罪人代死在十字架上，第三天復活，升天；祂是人類唯一之救主，天地之主宰，獨一之真神。

二、信新舊約聖經係神所默示，為證明真道唯一之根據，及信徒生活之準則。

三、信本教會係耶穌基督藉晚雨聖靈所設立，為復興使徒時代教會之真教會。

四、信水浸係赦罪重生之典禮，必須由已受水靈二浸者，奉主耶穌聖名，在活水中給受浸者予以低下頭之全身浸禮。

五、信受聖靈係得天國基業之憑據，並以說靈言為受聖靈之明證。

六、信洗腳禮係與主有分，及教訓相愛、聖潔、謙卑、服事、饒恕之典禮。對每一個受浸者，要奉主耶穌聖名給予洗腳一次；至於用水彼此洗腳，必要時亦可行之。

七、信聖餐為紀念主死，同領主肉、主血，與主聯合，能得永生，在末日復活之典禮。要時常舉行，但必須用一個無酵餅及葡萄汁舉辦之。

八、信安息日（星期六）為神賜福之日。但要在恩典下紀念其創造及救贖之恩，並盼望來世永遠安息而遵守之。

九、信得救係本乎恩，也因著信；但必須依靠聖靈追求聖潔，實踐經訓，敬神愛人。

十、信主耶穌必於世界末日從天降臨，審判萬民。義人得永生，罪人受永刑。

原則上「五大信仰」即是十大教義的梗概和精要。其實除了第四條其中面向下洗禮以及第三條和第七條以外，其餘均與賁德新的信心會幾無二致，只是加上「啟示」的名相為宗教修辭，將這些複製自獨一神論五旬節信仰的命題和陳述神聖化。值得注意的是，該會第七項關於聖餐的神學詮釋，與一般「低派」教會明顯有別，反而接近主流教派的「同質說」或「變質說」觀點，[1]未知是受到何派影響，有待研究。

崇拜儀式

由前可知，真耶穌教會的崇拜時間是以禮拜六為安息日，這是受安息日會影響，該會強烈反對一般教會以禮拜日為主日的踐行。許多學者將真耶穌教會視為中國本土五旬節運動的案例，因此可能在缺乏第一手觀察的情況下，認為該會的聚會儀式就如一般五旬節教會的即興宗教活動。事實上除了某些地方（如非洲教會）以外，真耶穌教會聚會中的儀式其實相當理性化和「常規化」（routinization），社會學者黃克先主張真耶穌教會的敬拜儀式具有儒家的底蘊。他列舉出幾項特徵：1.區隔不同社會群體。聚會時按年齡、性別區分座位。年長者應受尊敬，故坐在前排；其次是一般人，但須按男左女右的慣例分開兩邊就坐，這是基於「男女授受不親」的傳統；2.談論並詮釋中國經典古籍。魏以撒等人傾向將真耶穌教會的教導與儒家典籍連結起來，他曾撰述一本教義文集，即命名為《大道之行》，他曾將這「大道」連結於〈以賽亞書〉35:8。另外，該會典型的講道包含數十節經文，講道者技巧性地藉幾項關鍵的宗教主題將經文串連起來，這稱為「串珠式講道」，主旨在於避免信仰被「非神聖」

[1] 該會認為祝謝後的餅，就是主的肉，葡萄汁就是主的血，雖然在物質上沒有改變，但在靈裏已是主的肉和血了。參 http://joy.org.tw/goodnews_books_content.asp?books_id=16&chapter_id=c_7 （accessed April 1, 2018）. 另參《聯總手冊》，3-7，3-8。



（non-sacred）的字詞「污染」。黃克先認為這符應儒家「言必稱典」的觀念；3.課堂教學式的氛圍。黃克先認為真耶穌教會（尤其是鄉間的堂會）的聚會氛圍類似古代私塾，信徒在聚會裡學習背誦經文、培養良好德行，有的聚會還在傳道者身後放置黑板，在台下的會眾被教導遵守秩序、保持安靜，整體氣氛彷彿在私塾上課；4.強調自我克制。即使在集體靈言禱告伴隨身體振動時，會眾仍保持秩序，身體的動作是有節奏的律動且顯得自制，禱告的開始或結束均是全體一致。[1]此外，該會在崇拜中雖用「方言禱告」（該會慣稱「靈言」，強調這種語言並非外語），但與一般五旬節教會明顯有別，在華人地區佔多數的南派教會，聚會中的集體靈禱採跪姿，因此不少堂會長椅後方設有跪墊。[2]就外在現象而言，該會靈禱時說出的「方言」，多為快速捲動舌頭發出的聲響，音調也往往較高，而且伴隨身體振動，並以搖鈴開始及結束禱告，凡此種種均與西方五旬節派顯然有別。另外，如上所述，真耶穌教會的儀式反映出某種「常規化」，該會的「靈言禱告」即充分反映某種「靈恩的常規化」。前者在崇拜聚會中的固定時段以集體方式進行，且嚴守一定秩序，這和五旬節派聚會中「方言」禱告的即興特性顯然有別。五旬節派雖鼓勵信徒在崇拜中運用靈禱，但未固定規限於某個時段，也不會在集體禱告進行時限定只能使用「方言」。

在民國時期若干中國自由派或溫和福音派的語言裡，真耶穌教會與一般福音派、基要派均被統稱「屬靈派」，且賦予某種負面意涵。但真耶穌教會卻不被其他「屬靈派」視為「我群」，甚至斥為「異端」或別異教派，至今該會仍

---

[1] Ke-Hsien Huang, "Timing the Spirit by Appropriating Indigenous Culture," in Yang, Tong and Anderson eds *Global Chinse Pentecostal and Charismatic Christianity*, 124-128; Yen-zen Tsai, "Glossolalia and Church Identity: The Role of Sound in the Making of a Chinese Pentecostal-Charismatic Church," *Review of Religion and Chinese Society* 2 (2015) 87-108.

[2] 跪下禱告的慣例，未知是從何時開始，或許與早期五旬節運動到「祭壇」前跪禱追求成聖、靈洗經驗的踐行有關，魏保羅也曾屢次記述他以及其他信徒跪下禱告。目前向講台跪禱的模式，應該是 1932 年確立下來，參張撒迦，《真耶穌教會總部十週年紀念專刊》，62。

被一些華人神學院的「護教學」課程作為分辨真偽與否的主要案例。其實，箇中問題不在於許多人關注到的五旬節特質，而是其獨特的神觀。如前所述，該會承襲獨一神論五旬節派的神觀，但許多教牧人士並不清楚該派神觀的詮釋理路和動機究竟為何，僅憑對「三位一體」術語的否棄，就貿然以「異端」相稱。[1]另一方面，召會/聚會所在某些方面與真耶穌教會相似，因此常被互相比較，前者在神論方面也曾引起非難，惟仍被視為在三一論範圍內，被接受程度較高。此外，兩者一較多受敬虔主義影響（聚會所創始者倪柝聲曾參與五旬節運動，但隨後放棄此路線），一受五旬節運動影響，差異明顯反映於兩者的聚會儀式之中。再者，聚會處和真耶穌教會對創辦者和特定人物言行的重視程度顯然有別，前者非常強調倪柝聲和李常受兩位重要領袖的思想，也高舉其象徵性的意義；但後者並不如此，甚至在創會者的角色上，也明顯比前者淡化許多，強調某種「神佑式」（providential）的起源歷史甚於高舉某些人物。

真耶穌教會的中期發展（1949-1967）

中國大陸被壓迫和隱晦時期

1949 年中國面臨政權轉移，真耶穌教會國內外信徒共有十二萬五千人，教堂一千兩百多所。當時許多差傳教會審時度勢，紛紛遷移至台灣或香港。但真耶穌教會、聚會處、耶穌家庭等本土自立教會因本身就是自治、自養、自傳的本土教會，因此繼續釘根本地，主體並未向外移出，對新政權也採取頗為服從的態度。一方面是因為這些教會自恃早信守並實踐「三自」原則，與差會系統的教會有所區別，遂認定中共肅清帝國主義的基督教改革政策不會波及到自身。

[1] 關於真耶穌教會神觀的討論，可參閱葉先秦，〈奉主耶穌聖名禱告：回應蔡麗貞〈真耶穌教會的聖靈觀〉，即將刊於《台灣神學論刊》no. 44（2019）。



但 1951 年開始的控訴運動首先針對差會和宣教士，稍後這些本土教會也同遭整肅。1952 年政府開始展開基督教的思想改造運動，魏以撒在情勢所逼下做出「自我檢討」，他聲稱自己拿起「毛主席的思想鏡子」，「仔細的、真正的、長期的照一照自己，照一照本會傳道工人，照一照所有信徒的成分」，才發現自己的「愛國主義」糊塗極點，「無形中成了美國帝國主義的工具」。[1]魏以撒在〈我的檢討〉一文洋洋灑灑針對其思想、其所傳的「三自」、其個人英雄主義三方面做出「檢討」，最後列出八項「本會當前應走的道路」，號召信徒和教會接受三自革新運動的領導、訂閱天風雜誌、警惕帝國主義和資本主義等，他主張反對帝國主義、封建主義、官僚資本主義，甚至否定過去「神蹟奇事」的宣傳。[2]於是他帶領真耶穌教會在三自宣言上簽字，1953 年真耶穌教會信徒共有一萬三千多人簽署三自宣言，而 1954 年召開的基督教全國會議出席名單就包括真耶穌教會的幾位代表。1958 年總會開始受到「反右運動」等一系列中共和三自革新（愛國）運動委員會發起的各種針對文化和宗教界肅清運動的衝擊，未久總會遭到解散，領袖多人被捕、判刑。自此中國大陸沒有統一的聯絡機構，與海外真耶穌教會的聯繫因此中斷。1958 年到 1966 年間，許多堂會被充公，因而停止聚會，稍後 1966 年到 1976 年的文化大革命，所有教會活動完全停擺，使得該會在中國大陸的文宣、歷史資料幾近悉數佚失。[3]在政權轉移之後，真耶穌教會並未因向新政權靠攏或本身是自立教會而免於迫害，因中共建國後，與其關係密切的左傾基督徒領袖所發起的三自運動，是一政治運動，著重「反帝愛國」的方針，而且這些領袖向來對真耶穌教會這類「屬靈派」多有批評，斥之為封建迷信，故予以嚴厲打壓。至 1958 年以前的《天風》月刊關

---

[1] 鄧肇明，《滄桑與窘境：四十多年來的三自愛國運動》（香港：基督教中國宗教文化研究社，1997），35-36。

[2] http://www.tjccn.com/tjc/ztpd/tgyy/215304972.shtml （2018 年 4 月 23 日下載）。

[3] 鄭家政編撰，《真耶穌教會歷史講義》（台中：腓利門書房，2015），139-151

涉該會的報導裡，就可見不少類似抨擊。[1]

台灣總會的建立與島內宣教的迅速發展

真耶穌教會在 1926 年就已傳入台灣，[2]值得注意的是，將該會信仰引入者以及早期領袖，多人來自日治時代台灣的菁英階層。他們具備傑出的智識水平和組織能力，活躍於海峽兩岸真耶穌教會的傳教活動，其中部分人士也參與總部的行政工作甚至身居要職，顯見這群台灣教會領袖在該會的重要性。例如黃呈超從 1925 年開始，在漳州永福傳教並設立教會，為期五年；黃呈聰[3]歸信真耶穌教會後不時往來兩岸，參加南京神學會，並曾協助《聖靈報》報務。第六次大會發起審查該會起源，並且對張巴拿巴的創會敘事提出質疑者，黃呈聰亦為關鍵人物；張錦章（撒迦）更是任職上海總部，後來長居於此。該會在台灣一開始稱為「台灣支部」，1941 年太平洋戰爭爆發後改稱「日本真耶穌教會支部」，終戰後 1946 年恢復「台灣支部」之名，隔年三月成為「台灣省支會」。時值中國大陸政權更替後，台灣省支會脫離總會而獨立，1950 年改為地方性組織，稱為「台灣省真耶穌教會」，1956 年前述組織結束，成立「真耶穌教會台灣總會」，成為該會在各國各地的聯絡中心。[4]

正是因為台灣真耶穌教會領袖早前透過參與總部事務，而擁有治理教會的經驗，得以在與大陸失聯後不但能繼續運作，且能很快自立為總會。台灣總會

[1] 參鄧肇明，〈真耶穌教會的昨天和今天（上）〉，《橋》no. 62（1993）：10–15。

[2] 關於真耶穌教會初傳台灣的歷史，可參張巴拿巴，《傳道記》（南京：真耶穌教會）；黃以利沙，〈台灣傳道記〉，《聖靈報》vol. 1，no. 1（1926）：23–26。

[3] 關於黃呈聰的相關研究，可參考鄧慧恩，〈僻靜的身影：1925 年前後的黃呈聰〉，《台灣文學研究》no. 3（2012）：7–49。

[4] 黃以利沙編，《台灣傳教卅週年紀念刊》（台中：真耶穌教會，1956），6–8。



大概可分為兩個時期，一是台中公園路時期（1956~1992），二是台中松竹路時期（1992~）。[1]該會傳入台灣以後迅速發展至全台各地，增長迅速，更於1937 年即往原住民群體宣教，惟是時日本殖民政府限制原住民宗教自由，至日本戰敗以後才能全面向原住民宣教，現已成為台灣山地原住民各族群或部落裡主要的基督新教教派。到 1956 年已有 91 間教會，信徒 16000 多人；[2]1976 年增長到 176 間會堂，信徒 34400 多人；[3]2002 年則有 239 間教會，50861 位信徒，雖有增長，但漸趨緩慢。[4]在增設教會之餘，也設立神學院和文宣處，培養傳道人員並發行各類刊物、書籍。此外，該會亦發展慈善事業，例如安老院等機構。[5]然而，至今真耶穌教會內部對該會在台增長原因的學術探討仍顯不足，除了「有聖靈、有真理、有神蹟」[6]等圈內人視野的神佑式論述以外，似無進一步解釋，尤其無法解釋台灣某些五旬節/靈恩教派亦具備這三項要素，卻不見得有相同成效。

全球聯合總會的成立（1967～）

台灣真耶穌教會與中國大陸教會失聯以後，決定取代前者自立總會，1967 年遂召開第一屆全國代表大會，在台中籌備各國代表大會辦事處，同時擬定世界宣教的推行計畫與方針。[7]1975 年第二屆各國代表大會召開，議決成立「國

---

[1] 鄭家政編撰，《真耶穌教會歷史講義》，114–117。

[2] 黃以利沙編，《台灣傳教卅週年紀念刊》，16；鄭家政編撰，《真耶穌教會歷史講義》，118–119。

[3] 鄭家政編撰，《真耶穌教會歷史講義》，114。

[4] 同上，118–119。

[5] 同上 116–118。

[6] 例如張心怡，《台灣真耶穌教會的發展（1925~2008）》（台中：國立中興大學歷史學研究所碩士論文，2009），34。

[7] 鄧肇明，〈真耶穌教會的昨天和今天（下）〉，《橋》no. 63（1994）: 10。

際聯合總會」，簡稱為「聯總」，辦事處設在台灣總會大樓，楊約翰連任總負責至 1995 年止，「十大信條」即是在這次會議確立。第四屆各國代表大會決定將國際聯合總會的辦事處於 1985 年遷至美國加州園林教會辦公。國際聯合總會的規章於 1989 年修改後並正式在美國加州註冊，台灣總會仍有聯絡處。[1] 至今聯總仍定期召開各國代表大會，以求合力進行海外宣教工作。從 1967 年第一屆各國代表大會召開時，推行海外宣教即是其中重要議案，聯總成立的三大方針包括：1.促進全球真教會在基督裡完完全全合而為一；2.善用全球真教會屬靈上的恩賜，同心合意事奉神；3.結合全球真教會的人力、物力，推展世界宣道事工。[2]可以說，聯總的成立主因是為有效推動海外宣教，這在某種程度上也象徵真耶穌教會自我認知的正式轉型，從華人為主體轉變為普世性的組織。同時，各國真耶穌教會也紛紛建立地方總會，例如 1972 年東馬沙巴成立沙巴真耶穌教會總會；1970 年代開始至 1999 年於新加坡組織「馬新總會」，2000 年開始分開組織「馬來西亞總會」；[3]英國則是 1989 年在紐卡素教會成立總會。[4]

真耶穌教會的海外宣教策略

聯總在 2003 年第八屆的第二次代表大會上擬定了各組織的架構，在國際聯總之下設立各國教會代表大會，由各國總會、各聯絡處、直屬教區（並非每個國家或區域都有總會）組成。各國教會代表大會下轄聯總負責人會、常務負責人會、總負責/執行秘書等組織，另外還有真理研究委員會，研討教義上的

[1] 《聯總手冊》，2-1。

[2] 同上，1-4。

[3] 同上，12-4，12-5。

[4] 同上，12-18。



問題。聯總負責人是在各國教會代表大會上，由代表中選出。「各國教會代表大會」一屆為期四年，每二年舉開一次會議，輪流在各國舉行。[1]為有效推行各國教會的培訓、傳道、行政等工作，聯總也設有財務部、總務部、文宣部、訓練部、宣道部等部門，各地區也常舉辦聯誼會以推廣聖工。關於聯總組織架構詳見以下圖示：

各國教會代表大會 World Delegates Conference

各國總會 All GAs
各連絡處 CB/CC
直屬教區 Directed Church

真理研究委員會 TRC

聯總負責人會 IA Executive Committee

常務負責人會 IA Standing Committee

總負責/執行秘書 Chairman / Executive Secretary

財務部 Dept. of Financial Affairs

總務部 Dept. of General Affairs

執行秘書兼部負責 Executive Secretary Cum Director

文宣部 Dept. of Literary Ministry

訓練部 Dept. of Training Affairs

西半球宣教部 Dept. of Western Hemisphere Mission

東半球宣教部 Dept. of Eastern Hemisphere Mission

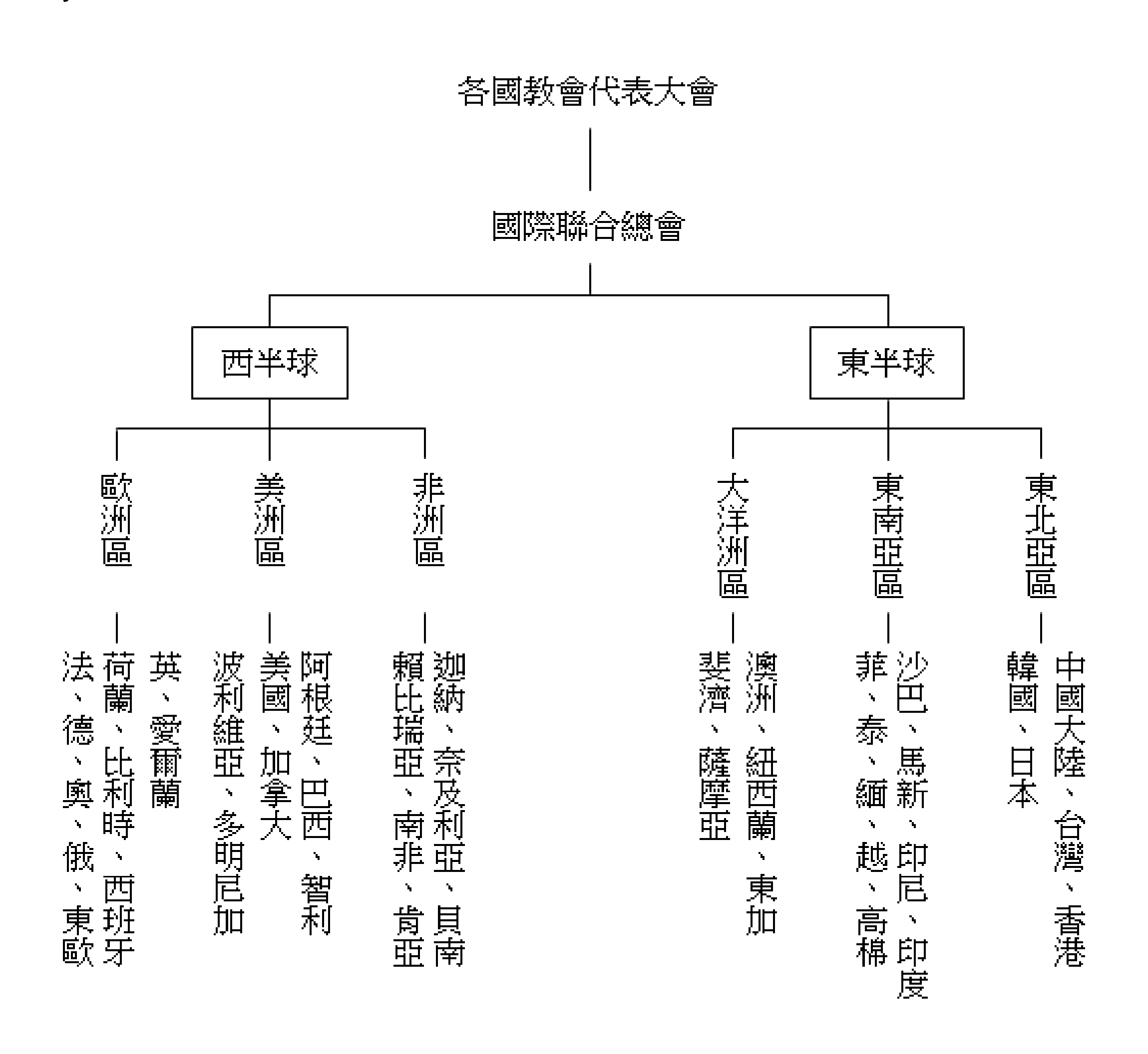
國際青年聯誼會 International Youth Fellowship

國際聯合總會行政組織架構圖[2]

[1] 林永基，〈真耶穌教會全球組織與現況〉（未刊稿），4。

[2] 《聯總手冊》，2-3。

真耶穌教會聯總將全球所轄教會分為東半球和西半球兩大區域，各國代表大會以及宣道部亦按照此類型區分。東半球分為東北亞區、東南亞區、大洋洲區；西半球分為非洲區、美洲區、歐洲區。目前各國代表大會組織架構如下圖示：



各國代表大會組織架構

由上可見，真耶穌教會對其全球宣教區域的分類與一般的認知略有殊異，一方面是因為該會不是西方教會，而是起源於中國，故與西方差會或者學劃定的區域、邊界有所不同。西方基督教（在此所指並非相對於東正教或東方正統教會的西方拉丁教會）常以北美或西歐為中心，原則上不會如該會「美洲區」



的分類，將拉丁美洲與美加置於同一個類型之下，對不少差會和研究者而言，拉美是屬於「全球南方」或「主體世界」，在地緣政治上有所區別，這也是出於一種「北美中心」的思維；同樣，以歐洲而言，將東歐與西歐國家置於「歐洲區」，也是頗為特殊的分類。如上所言，真耶穌教會發源於中國，因此就跳脫了西方中心或北美中心的世界基督教版圖視野，同時反映的是某種華人的觀點，以受漢文化或漢字文化圈影響的國家或地區為「東北亞區」的邊界劃定依據，這或許牽涉到身份政治的認定。而印度則被劃入「東南亞區」，就共時性連結而言，印度不是東協國家成員，在地緣政治上也不屬東南亞，而屬南亞國家。對真耶穌教會的華人視野而言，「美洲區」和「歐洲區」的劃分同樣是出於一種同質性的理解。設若過往西方差會宣教區域的劃分顯示出某種地理的想像與再現，出自中國的真耶穌教會在各國代表大會以及宣道部的區域劃分亦尋循類似思維模式。

聯總對各地傳道者的派任擁有絕對支配權，欲成為聯總傳道者，須為各國總會現任傳道者，被推荐後經聯總負責人會三分之二通過後方得任用。另外一種途徑是，若有真耶穌教會信徒持研究所以上學歷或在在語言學習上有特殊稟賦的大學畢業生，在受訓兩年(包括上課及實習）後，經聯總負責人會三分之二通過後得以任用。[1]而聯總傳道者的派遣，往往與教會開拓和建立有密切關係，幾乎也成為該會國外宣道的標準模式，即留學生或移民建立聚會點，報請聯總差派傳道者前來駐牧，以成立教會。若無法即時派遣長期駐牧者，聯總每年會派兩梯次的傳道者前往宣牧，每梯次至少一個月。除差派宣牧傳道者以外，聯總會視當地需要，同時差派宗教教育專員與姊妹輔導員協助聖工。[2]聯總傳道者在宣教地區的主要工作為牧養、宣道（包括對外召開佈道會，對內舉辦查經課

---

[1] 同上，5–13。

[2] 同上。

程）、訓練當地教會工作者，同時也協助建立當地教會組織，惟聖職的按立與組織的建立需經由聯總核准。[1]聯總也考量到當地其他教派的堂會或傳道人轉投真耶穌教會的可能性，主張對此採取審慎態度，不輕易接受改弦易幟，而必須嚴格審查其態度動機、教義的理解、生活習慣、信仰經歷，尤其避免提及任何會堂補助或傳道生活費補助情事，以避免動機不純者受物質因素左右而加入。[2]

真耶穌教會海外宣教工作所建立的信徒群體，至今大部分仍是華人，但非洲各國和印度卻是以非華人為主，此特色格外值得關注。目前非洲計有迦納、奈及利亞、貝南、賴比瑞亞、南非、肯亞等國可見真耶穌教會的設立。在奈及利亞，該會的建立是起於 1978 年一位奈及利亞人士在美國接觸到真耶穌教會信仰，於是隔年與聯總傳道者相偕到奈及利亞傳教。1981 年聯總再派遣人員前往奈及利亞協助建立農耕系統，途經賴比瑞亞，因而也促成該國教會的設立。1985 年，聯總差派人員到迦納傳道，成為西非第三個真耶穌教會傳入的國家。東非傳教的起始為肯亞，與前例相似，該國真耶穌教會的傳入是 1995 年一名肯亞人在倫敦閱讀當地真耶穌教會散發的傳單後，逕自聯絡聯總，同年聯總派人至肯亞開拓，後來又延伸到其他鄰近東非國家。1997 年聯總開始往非洲的法語國家如貝南等國傳教，這與法國真耶穌教會有密切關係。[3]印度的情況稍早已經提過，然而有數十年之久，這些教會與其他國家的真耶穌教會失聯，直至 1997 年才與聯總恢復聯繫。但另一方面，聯總從 1969 年到 1994 年也積極在南印度傳教，與之前相似的是，這批印度教會的建立同樣與馬來西亞的印度裔

---

[1] 同上。

[2] 同上，5-14。

[3] 參梁得仁，〈非洲真耶穌教會簡介〉http://www.joy.org.tw/holyspirit.asp?num=11349（2018 年 4 月 23 日下載）。向非洲法語國家傳教的工作，與當年促成聯總的成立以及推動海外宣道的長老楊約翰之子楊昱民有關，後者原為巴黎教會傳道，擁有哲學博士學位，曾在剛果等地傳教、建立教會，惟後來因被控在教義上和財務上出現問題而被開除。關於其人在非洲傳教的自述，可參氏著《兄弟，別走！》（桃園：原笙國際，2010）。



有關，即 1969 年一名當地印度裔將該會信仰傳入淡米爾拿度（Tamil Nadu）。[1]從上述例子可知，真耶穌教會在非華人群體的工作多是由當地人在海外接觸該會信仰，始傳回原鄉。一方面可見全球化身體的移動帶來宗教的傳播，另一方面，也可見在多數情況下，真耶穌教會原先並非主動向非華人社群傳教，然而在本地人提出信仰需求後，聯總往往能在短時間內組織人員前往傳教。其中，志工團也扮演重要角色，目前有兩個志工團組織，一為隸屬東半球宣道部的東南亞宣教志工團，二為隸屬西半球宣道部的非洲宣教志工團。主要的職責都是在於支援開拓區各項工作，成員主要為兩邊總會或聯絡處推薦的神職人員，也有平信徒參與其中。[2]

真耶穌教會信徒的海外移民

真耶穌教會早期在中國大陸與台灣之外的發展

真耶穌教會早於 1920 年代就已在東南亞的華人群體裡發展。1925 年黃提多和胡腓力到現在的新馬一帶佈道，在新加坡、吉隆坡、實兆遠、怡保施洗以及設立祈禱所，並一度以新加坡為中心，設立支會，做為聯絡機關。1926 年冬，黃提多返回福建，新加坡支會托其向福建支會聘請一名長老至南洋協助，於是陳見信在 1927 年前來。[3]除新加坡外，霹靂州的怡保亦曾為該會在新馬的另一中心，1927 年正式建立教會，而後張巴拿巴被革除會籍，將其總部設於香港時，曾以怡保為該派在南洋的基地，名為霹靂真耶穌教會支部，張氏 1932 年 6 月發行的《角聲報》特刊即是在此印行。1927 年北婆羅州（今時東馬的沙巴）的李錫齡因《聖靈報》接觸到真耶穌教會信仰，後赴新加坡聯繫陳見信，於是到

1 鄭家政編撰，《真耶穌教會歷史講義》，123-124。

2 《聯總手冊》，5-2~5-4。

3 《聯總手冊》，12-4；鄭家政編撰，《真耶穌教會歷史講義》，94-96。

沙巴佈道，未久在山打根建立教會，信徒多為客家人，但也有沙巴原住民如卡達山杜順人和毛律人。1952 年註冊為「真耶穌教會北婆羅洲支會」，1972 年改為沙巴真耶穌教會總會（沙巴總會）。[1]真耶穌教會在南洋的工作因著華人社群的網絡關係，也將宣教工作延伸到了香港，雖然在 1930 年代香港教會受廣東支會管轄，但其開拓根源與南洋的真耶穌教會更為直接，是時在吉隆坡的丘馬利亞扮演重要角色。1926 年丘馬利亞聽聞新加坡有真耶穌教會傳神蹟奇事的信仰，於是前去考察，後改宗該會並被按立為執事，遂回吉隆坡傳道。1929 年丘氏與媳婦到九龍傳道，在太子路建立教會，接著陸續成立沙頭角教會、土瓜灣教會、大埔墟教會、樟木頭教會。

日本真耶穌教會的建立則與日治時代台日之間的教會往來有莫大關係。日人須田清基曾以日本聖潔會傳道身份來台，後歸信該會，並在 1927 年 11 月受靈洗。須田自幼即為信徒，年少時曾加入救世軍，而後到台灣從事自由傳道，並在台北神學校（今台灣神學院）就學。須田因深感本身信仰的空虛和乏力，亟欲追求「聖靈充滿」，但某神學院院長卻以「聖靈已經降臨，不須要再追求」的說詞予以回應，讓他深感失望。後來聖潔會監督中田氏來台，須田受邀到其在東京的聖書學院就讀，他再次立志要求得聖靈的能力，然而聖潔會的說詞同樣無法滿足他。須田後來在台南開設一間台人和日人融合的獨立教會，在此接觸真耶穌教會，因受福建高路加講道感動而改宗。[2]稍後 1941 年，日本聖書教會監督村井屯與大阪粉濱聖書教會牧師上井乙熊等五人來台參訪真耶穌教會，在台一個月期間內參加教義討論會，並協助該會事工。同時，村井及上井接受真耶穌教會的洗禮，並將前者的教義帶回日本。同年十一月村井之妻表示得到

[1] 鄭家政編撰，《真耶穌教會歷史講義》，96–97。

[2] 須田清基，〈隨從主的引導〉，《聖靈報》vol. 3， no. 19（1927）：29–31。須田的改宗讓中田氏頗為耿耿於懷，他表示須田此舉讓台灣聖潔教會受到嚴重打擊，後試圖挽回他而未果。參張亦鏡，〈真耶穌教會固如是耶〉，《真光》vol. 28，no. 4（1929）：18。就本文所記，中田氏名為羽後。



「異象」，遂成立「耶穌御靈之教會」，該會信仰明顯受真耶穌教會影響，包括重視洗腳禮、面向下受洗、獨一神論。1942 年黃呈聰赴東京開神學會，一名與會的信心會宣教士村田繁人於十月來台訪問，並接受真耶穌教會洗禮，而後攜家帶眷來台居住，至戰後始返國，在日本各處設立教會[1]。但在日本戰敗後，當地真耶穌教會就自行發展，與其他地方的真耶穌教會沒有頻密聯繫，至 2000 年，僅有四間教會和信徒 350 人，2011 年才正式成立聯絡處，繼續發展教務。[2]

韓國教會的建立也與日本殖民範圍內的移動有關。1941 年 7 月韓人裴相龍（靈導）在日本長崎，因渴望追求聖靈經驗而拜訪上井，接受按手獲得聖靈，受浸後成為第一位歸信者。1943 年 4 月，另一旅日韓僑鄭泰俊（為真）也在上井處接受真理。1945 年 1 月裴相龍返韓在金泉工作，向當地長老會的長老朴昌煥傳教，再引導長老會信徒約三十餘名改宗。1948 年，成立第一間教會，

[1] 魏以撒編，《真耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，C65–66；黃以利沙編，《台灣傳教卅週年紀念刊》，4–5；Paul Tsuchido Shew，“Pentecostals in Japan，” in Anderson and Tang ed. *Asian and Pentecostal*，498. 另參 David Hymes，“Toward a History and Theology of Japanese Pentecostalism，” in *Global Renewal Christianity：Spirit–Empowered Movements Past，Present，and Future* ed. Vinson Synan and Amos Yong（FL，Lake Mary：Charisma House，2016），170– 171，提到村井除了沿用真耶穌教會的一些儀式外，還主張代替死去的先祖受洗使其獲得救恩，他相信這是在末後的時代將恢復的聖經教義且正確詮釋〈彼得前書〉3：18–22；4：6 基督「向死人傳道」的經文。與真耶穌教會相似，村井的耶穌御靈之教會也鼓吹某種國族神學理解，他認為神並未揀選西方國家，而是揀選了亞洲，真教會將出於東方，即是日本，並將傳播到全球。村井以及許多日本基督徒都視日本的軍事行動為終末來臨前的徵兆，某個程度上合理化了日本的侵略惡行，對這些人而言，日本扮演著終末性的意義。曾廣海指出，所謂的日本本土基督徒運動（Japanese Indigenous Christian Movements）也主張為死人禱告以及代替死人受洗，一方面這是從祖先崇拜的傳統發展出來，另一方面則重新詮釋了《使徒信經》關於基督降在陰間的條文。值得一提的是，此運動的一些創始者是五旬節派背景，參 Simon Chan，*Grassroots Asian Theology：Thinking the Faith from the Ground Up*（IL，Downers Grove，2014），33–34，173–174.

[2] 鄭家政編撰，《真耶穌教會歷史講義》，120。

1950 年 4 月於鴻谷開第一屆代表大會，次年成韓國總會。[1]

早期真耶穌教會的海外據點還包括美國夏威夷檀香山，這是該會西半球宣道區首間教會。1930 年代上海一位執事李愛真出資購買多份《聖靈報》攜回檀香山，分送當地親友，並在當地傳教，更與當地中華基督教會辯論信仰，因此影響了一些人。回到上海後，總部即議決差遣人員前去設教，但此時正逢南北合一大會的召集，待會後郭多馬響應招募，於 1931 年 5 月 26 日由上海起行前往檀香山宣教。未久便建立教會，甚至有來自美國人、西班牙人、葡萄牙人、法國人、日本人、本島人等群體的歸信者。[2]

真耶穌教會近期在英國的發展

真耶穌教會在英國的發展可謂集體移民的結果，香港鴨洲教會移入的信徒為其中一支主要的力量。鴨洲是一座位於吉澳西面的島嶼，1930 年開始有漁民群聚於此，而這些漁民多為真耶穌教會信徒，當時丘馬利亞在沙頭角華界（屬中國大陸的部分）傳道，有些歸信者即為這些漁民，而歸信的原因往往與病得醫治有關。1952 年真耶穌教會正式在鴨洲建立教會，其中主因即是 1949 年之後沙頭角華界信徒宗教自由受到限制，吉澳、西流江及印洲塘一帶漁民信徒也隨行到鴨洲聚會生活，全盛時期島上有近千人居住。1965 年鴨洲教會重建，但也是在此時，鴨洲的真耶穌教會居民開始外移。1960 年代因政府鼓勵，加上 1950 年代開始產業轉型，鴨洲居民賴以為生的漁業逐漸沒落，於是不少居民移民英國從事餐飲業，人口主要分佈在倫敦、紐卡素、愛丁堡等地。如今，鴨洲

[1] 《聯總手冊》，12-2；鄭家政編撰，《真耶穌教會歷史講義》，109-110。

[2] 魏以撒編，《真耶穌教會創立三十週年紀念專刊》，C59。



居民幾乎都已移出，整座島嶼只剩三人。[1]

在鴨洲信徒移入之前，1950 年代開始到英國留學或工作的馬來西亞信徒，即已開始將該會信仰帶入，至 1960 年以後各地信徒才開始互相聯絡，進而成立臨時聚會點。1972 年在山打崙成立了祈禱所，當時有信徒 40 多名，1973 年在紐卡素成立祈禱所，有信徒 200 多名。1976 年在紐卡素購置一會所，成立了英國第一間真耶穌教會。1978 年樸茨茅斯信徒成立祈禱所及設立宗教教育系。1988 年建立了兩層樓的會堂，並於翌年舉行獻堂禮。1989 年 10 月 24 日，在紐卡素教會召開全英國教會代表會議，議決成立英國總會。總會的成立也象徵當地的真耶穌教會已有完全自治的能力，教會發展也已到達一定規模。今日，英國總會也負責照管北愛爾蘭、愛爾蘭共和國、俄羅斯、非洲的教務。[2]

真耶穌教會近期在美國的發展

真耶穌教會傳入美國是始於檀香山，而美國本土的傳教工作約莫是在 1970 年代由香港和台灣移民發起，主要地區為南加州和紐約。為集中人力和資源以推展傳教工作，在 1976 年 7 月 24 日至 26 日，召開真耶穌教會全美國代表大會（NCC），並組成宣教聯絡委員會（Evangelical Coordination Council）作為推動工作的行動組織。此組織團結了全美國信徒的力量，他們熱心參與聖工和奉獻，該會因此有能力聘任全職行政人員和聖工人員協助推動教務，同時也有

[1] 參閱〈【剩下三人的島嶼．一】鴨洲遷徙記　漁民、基督徒、全港最小的島〉https://www.hk01.com/%E7%A4%BE%E5%8D%80%E5%B0%88%E9%A1%8C/123195/%E5%89%A9%E4%B8%8B%E4%B8%89%E4%BA%BA%E7%9A%84%E5%B3%B6%E5%B6%BC-%E4%B8%80-%E9%B4%A8%E6%B4%B2%E9%81%B7%E5%BE%99%E8%A8%98-%E6%BC%81%E6%B0%91-%E5%9F%BA%E7%9D%A3%E5%BE%92-%E5%85%A8%E6%B8%AF%E6%9C%80%E5%B0%8F%E7%9A%84%E5%B3%B6（2018 年 4 月 23 日下載）。

[2] 《聯總手冊》，12-18~12-19。

能力向國外拓展。1978 年，來自奈及利亞的 I．J．Akpan 在加州的教會受洗後，回到該地展開傳道工作，從此與非洲大陸互相聯繫，該會信仰因此也傳入了西非之迦納、奈及利亞等國。至今為止，在美國已經有教會 18 所，祈禱所 4 處，信徒約 2,500 人。[1]

真耶穌教會近期在歐陸的發展

歐陸曾是基督教王國（Christendom）的核心地帶，雖非基督教發源地，但羅馬帝國時期國教化以後延伸出來的西方教會（包括拉丁背景的羅馬公教以及宗教改革後派生出來的新教）以及東方教會（主要指東正教，不包括東方正統教會及其他西亞基督教會）均出於此，在基督宗教兩千年歷史中長時間身居要角，這影響深切體現於西方文明，包括文學、藝術、教育、思想等領域。職是之故，真耶穌教會此一建立於中國的基督教體系，「自東徂西」傳向歐陸可謂別具意義。

真耶穌教會在歐洲的萌芽從 1960 年代一位德國人在該會受洗開始，至 1970 年代晚期，三位曾在台灣受過完整真耶穌教會宗教教育的德法青年學生（其中之一為柯恆雄，後為聯總歐洲負責人）陸續在歐洲開拓、傳教。1981 年，在德國的斯圖加特（Stuttgart）大學普世宗教合一中心召開真耶穌教會第一屆歐陸靈修會，當時參加的人數有歐陸信徒 5 人，慕道友 3 人，由英國來的信徒及傳道 7 人，成立「歐陸聖工小組」。1982 年在巴黎開第二屆歐陸靈修會，同時成立巴黎祈禱所。接著 1985 年在德國海德堡成立祈禱所，直屬國際聯合總會。1990 年，台灣信徒相繼移民入奧地利，1992 年於薩爾斯堡成立祈禱所，同年，巴黎成立教會，購堂後經過整修，1994 年舉行獻堂禮。1993 年在德國

[1] 同上，12–15。



中南部的海德堡及 2000 年在北部的漢堡分別各購一公寓作為聚會所；另在德國中部的杜塞道夫附近的萊因祈禱所、奧地利的維也納及瑞士的巴塞爾則均暫借信徒家定期守安息日；另自 2002 年起，藉該會信徒留學之便，其信仰也傳到比利時的布魯塞爾。1991 年和 1992 年，西班牙和荷蘭也分別成立了教會。2010 年，真耶穌教會更傳入希臘，在雅典有安息日聚會。目前歐陸的工作仰賴英總、巴黎教會及德語區之各自祈禱所相互協調關懷、支援扶持。[1]

2000 年以來中國真耶穌教會信徒的海外移民

中國真耶穌教會信徒在改革開放初期到 1990 年代出國者多為非法移民，這些移民以福建福清人為大宗，但隨著出國留學人數增加以及 2000 年左右中國崛起，情況較諸以往已有不同。目前在全球某些國家的真耶穌教會是由中國大陸的信徒開拓，或者成為其重要組成份子。例如俄羅斯即為一例。1995 年聯總開始差遣八梯次的傳道人前往莫斯科建立教會，除莫斯科外，列寧格勒為另一據點。信徒多為在莫斯科經商之中國人，目前當地之專職工人為中國人宋力強。[2]而西班牙、義大利、希臘的教會也多是從福州出來工作的信徒建立。

討論與比較

與其他華人宗教團體的比較

台灣非基督教的宗教團體的海外發展

[1] 同上，12-19。

[2] 同上，12-20。

真耶穌教會從 1920 年代開始向海外拓展以來，移民網絡關係的利用一直是最主要的宣教模式，且可略分為四類：第一類是華人信徒移居到他國後，與移出地的真耶穌教會聯繫，請求派遣人員前來宣教、建立教會。早期的李愛真，以及近期歐洲、美洲各國教會的成立基本上屬此類；第二類是非真耶穌教會信徒（華人或非華人均有），在移動至原籍地以外的地方或國家後接觸到真耶穌教會信仰，同樣請求派遣傳道者回到本身的原居地傳教，或者是待本身在該會擁有一定權力或宗教資本後，自行回國傳教後聯繫總會（或後來的聯總）前來協助或者受差派回去發展教會。早期的黃呈聰、須田清基、裴相龍、首間印度真耶穌教會，以及近期非洲肯亞、奈及利亞教會的建立屬此類；第三類是主動到海外傳教，但對象是當地的華裔移民，利用當地的移民網絡拓展教務，這在早期較為常見；第四類是以鴨洲教會為案例，是一種具相當規模的宗教移民，類似歷史上英國清教徒移民北美，以及清末民初福州美以美會信徒集體移民砂勞越。

憑藉移民網絡關係，真耶穌教會已拓展到全球六大洲，成為台灣以及華人宗教群體向外傳播的一個顯明個案，尤其值得關注的是從中國大陸轉移到台灣的「重新定向」（Re-orientation），意即該會雖發源於中國北京，但中心卻已轉移至台灣，並由台灣將該會信仰傳布到世界各國。這種轉移不是基於空間範圍內身體的移動，而是台灣真耶穌教會在與中國大陸失聯，失去中心的情況下後自行成為中心，這樣的案例可謂罕見。然而，今日台灣或者華人世界跨國移動的宗教團體最為人所知的，要數慈濟、佛光山、一貫道。台灣佛教的跨國發展在近年來無論在民間或學界均為關注焦點，其特點在於「人間佛教」的推廣，意即強調某種此世性格的進路，此一觀點可追溯到 1920 年太虛大師的主張，後由印順法師推展開來，慈濟和佛光山均受其影響。兩者最大的共同點在於建立以台灣為總部的全球性網絡和體系，而且這兩個團體在全球擴張之際，展現出的格局明顯從離散群體轉向普世性的理解，海外信徒不僅限於華人，亦有不



少非華人信徒以及佛學院的畢業生。而慈濟相較佛光山或其他向外擴展的台灣佛教群體表現出的獨特之處在於三點：一為更顯著的本土性。證嚴法師生於台灣，亦在台灣出家；二為更強調各地方分部裡在家居士的角色，其慈善機構不在寺院裡，領導層也非僧侶階級；三為強調俗世性人道救濟工作。[1]另外，由於證嚴法師的角色，慈濟更凸顯出某種性別意識以及女性的卡里斯馬領導權威。[2]

除佛教以外，一貫道也是向海外拓展的另一台灣宗教團體，其「道脈」從中國（1949 年後在中國被禁止）傳到台灣（1951 年也被撤退來台的國民黨政府取締），更於 1971 年開始往世界各國傳播，所及之處從周圍的日本、韓國、新加坡、越南、泰國、柬埔寨、馬來西亞、印尼，再遠到歐洲各國、非洲各國、美國。根據統計，目前已有 80 個國家和地區有一貫道組織，並在 14 個國家有總會，足見其發展走向已由本土宗教轉變為普世性的宗教。而且一貫道近來還積極爭取加入國際性 NGO，並參與宗教對話。[3]不過一貫道的海外信徒基本上還是以華人為主體，鮮少其他族裔、國家的信徒，其中主因或為一貫道本身在中華傳統或文化有較深的著墨，另一方面又未能充分迎合、滿足非華裔或西方人對「東方」的某種「異國情調」（exotic）想像。

就吸收非華人信徒或者普世性的層面而言，目前真耶穌教會的境外拓展範圍基本上仍以華人離散群體為主，與慈濟和佛光山相較之下尚且不及，但高於一貫道。前述兩個佛教團體均在海外設有許多 NGO 或其他慈善公益機構，慈濟

---

[1] C. Julia Huang, “Beyond Taiwan: Taiwan Buddhism on a Global Stage,” *Taiwan Journal of Religious Studies* 12, no. 1, 2 (2013): 34–36.

[2] C. Julia Huang, “Gendered Charisma in the Buddhist Tzu Chi (*ciji*) Movement,” *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 12, Issue 2 (2008): 29–47.

[3] 李京源，〈韓國一貫道發展概述〉，《華人宗教研究》no. 4（2014）：148。其他關於一貫道海外拓展的個案研究可參宋光宇，〈宗教傳播、商業活動與文化認同：一貫道在新加坡的傳播與發展〉，《文史哲學報》no. 47（1997）：213–258；沈曄瀅，〈印尼後新秩序時代之華人宗教復興：以一貫道之發展為例〉，《台灣東南亞學刊》10，no. 2（2015）：105–128。

藉著慈善事業、醫療深入各國民間，因而走出宗教信仰的界圍，接觸到各種不同信仰的人士。佛光山較前者重視佛法的弘揚，在許多國家設有道場以及佛學院，甚至在美國和澳洲分別創辦西來大學和南天大學，不少學生是當地非華裔人士。而且，這兩個佛教機構本身沒有闡揚國族主義或中華文化的動機或根底，顯然具有更明顯的普世性。對真耶穌教會而言，勸化非華人族裔歸信、改宗亦為重要，然而因其國族神學的底蘊，華人往往被視為優先傳教的對象，基督宗教雖為世界宗教，但真耶穌教會主張中國乃被神特別揀選之地，加上該會具明顯排他性，強調是「唯一得救真教會」，均隱晦地將其存在繫於某種華人族裔的特殊性。就此部分，與一貫道有若干相似之處，但一貫道在加入國際性組織以及參與公共議題對話方面則表現較為積極。其二，真耶穌教會的全球拓展與慈濟和佛光山以及一貫道，均充分運用移民網絡關係在世界各地建立據點，然而前者較為被動，較缺乏策略性佈局，在許多案例中都是留學生、移民落戶某地後始請求聯總或其他地方的總會前來協助建立教會，且非華裔歸信的例子則又多為這些人士主動接觸該會信仰，而非該會積極向這些非華裔群體宣教的結果。但是從另一方面來看，在許多國家，本地基督宗教的市場已頗為競爭，一個外來的華人基督教派除非能提供別具特色或滿足特定「區位」（niches）的宗教商品，[1]否則要向在地非華裔人士傳教、使其改宗，實非易事。

台灣基督教派的海外宣教

真耶穌教會可謂華人自立教會海外拓展的先驅，而近年來靈糧堂和召會

[1] 「區位」指一群特定消費者或有共同喜好者構成的一個特別市場區段（segment），斯塔克（Rodney Stark）和芬克（Roger Finke）在論述宗教市場經濟時借用了這個概念，他認為這些「區位」在整體宗教經濟的重要性在於：沒有一個宗教組織能滿足所有需求。參斯塔克（Rodney Stark）與芬克（Roger Finke），《信仰的法則：解釋宗教之人的方面》，頁 240、244。



（聚會所）這兩個自立教會積極投入海外擴張、植堂所達致的教勢發展，與前者相較堪稱有過之而無不及。靈糧堂起源於上海，1943 年由奮興佈道家趙世光成立，並組成「中國靈糧世界佈道會」，在某種型態上與真耶穌教會同為本土自立教會。1949 年之後，靈糧堂往香港和台灣發展以存留實力，台灣的靈糧堂到了周神助主持的時期開始轉型，在實踐層面接受五旬節/靈恩運動並順應當代若干新教福音派教會的流行趨勢（但香港靈糧堂聲明反對台灣靈糧堂的靈恩路線）。1989 年左右，靈糧堂開始在世界各地植堂，1992 年正式設立植堂處，該會初期的策略與真耶穌教會類似，均是在各國的台灣或華人移民當中建立教會。靈糧堂的宣教強調「強本南進」、「強本西進」、「強本全進」、「四中宣教」。「強本」意即強化台北地區靈糧堂的拓植；「南進」指南下往全島拓展；「西進」向海外宣教；「全進」指向全球各地宣教；「四中」指的是中國、中南半島、中亞和中東。就靈糧堂的說法，這是由「耶路撒冷型」內向教會轉型為「安提阿型」外向教會。該堂在台灣就有跨文化的宣教，有印尼語、菲律賓語、越南語、英語和西班牙語等聚會。對象主要是來台工作者（不拘白領或藍領）、留學生或新住民，值得關注的是，當中若干參與各語言崇拜聚會的外籍人士以及到靈糧神學院讀書的外籍生，已逐漸成為海外跨文化宣教和植堂的一股主要力量，目前被差回原居地宣教植堂的有：印尼、馬來西亞等國人士。[1]台北靈糧堂植堂處已於 2009 年 1 月 1 日起轉型為「靈糧全球使徒性網絡」，繼續積極在世界各國宣教，目前全球堂會數字已達驚人的 469 間之譜，扣除台灣的 188 間，在歐洲有 13 間、非洲 76 間、大洋洲 23 間、亞洲 106 間（尤其在蒙古開拓 35 間教會）、美洲 63 間。其中除了在北美、西歐、澳大利亞某些地方的教會是由華人或台灣移民治理以外，許多國家的靈糧堂是由當地非華裔

---

[1] 葉嶺楠，〈概說宣植異象與策略之落實〉 http://literary.bolcc.tw/go3.php?block=selected&subblock=kingdom&part=%E5%AE%A3%E6%95%99&aid=3435 （2018 年 4 月 27 日下載）。

信徒擔任領袖。[1]

另一方面，目前人數最多的華人自立教派召會（聚會所）近年來也開始在俄羅斯、德國、荷蘭等地向當地的非華裔宣教。召會在 1989 年以前，尚未有組織性的海外宣教工作，當時僅有極少數的資深全職同工，自發前往東亞或東南亞等國宣教，也有些信徒採取「移民宣教模式」（信徒以工作或學業等方式移居海外，主要目的仍是宣教）前往。與真耶穌教會相似，召會有個類似聯總的組織在美國加州安那翰，負責全球事奉者的訓練工作。1989 年開始，美國開辦全時間訓練，差遣參加過訓練的全職同工者開始前往海外宣教，1994 年後，台灣的召會也舉辦類似訓練。召會在海外宣教的途徑大致有三：書報發送、信徒移民、全職同工駐點。具體的進行的方式多為全職同工配合當地信徒發送召會出版書籍或恢復本聖經（已經翻譯為許多語言），刊登廣告讓人免費索取，接著再邀請或訪問索取者，召會即是以此方式引導當地人歸信。[2]據非正式的粗略統計，召會目前在全球有 4005 處會所，在 104 個國家有召會。[3]

由於真耶穌教會至 2017 年百週年紀念時，都尚未正式發佈全球堂會數或人數的統計數字，因此難以確認。就量化指標而言（或需扣除難以估算的中國大陸教會），該會與靈糧堂和召會的規模差距，粗略推估，成果應是有過之而無不及。然而，相較靈糧堂，真耶穌教會的海外宣教缺乏策略性的推動，未在群體裡塑造出某種全球擴張的宏願，反之靈糧堂呈現某種較具「侵略性」的

---

[1] http://web. bolcc. tw/NPlanting/churches. php （2018 年 4 月 27 日下載）。

[2] 關於召會在歐洲各國宣教的研究，可參考伍宗耀，《宣教脈絡下—俄國地方召會信徒改宗研究》（台北：國立政治大學宗教研究所博士論文，2014）；張證豪，〈召會在異文化地區的宣教與運作，以荷蘭的地方召會為例〉，政治大學華人宗教研究中心主辦，「2017 第四屆中國本土基督教神學之發展學術研討會」，台北：2017 年 10 月 20–21 日。張證豪認為，李常受「相調」的神學詮釋在召會從事海外宣教時，對跨文化的實踐有所助益。

[3]郭榮剛，〈倪柝聲中國「地方教會」運動的本土化實踐：「建制重構」到「內核回歸」〉，林四皓、周復初編，《不死就不生：2011 近現代中國基督教神學思想學術研討會論文集》（新北：華宣出版，2012），148。



「全球靈性征服」（global spiritual conquest）的特性。另一方面，因為真耶穌教會在台灣並未特別開設其他語言的安息日聚會，未能向在台的各國移工、留學生、新住民做有效的傳教工作，故此無法如靈糧堂差派這些外籍人士回到母國拓植教會，或讓這些外籍人士在台灣歸信，進而將該會信仰帶回母國。在海外教會自立程度以及普世性方面，靈糧堂本身就自稱是一個「網絡」，台灣教會對各地教會並沒有絕對管治權，彼此之間是鬆散的網絡關係，這對當地教會的自立而言無疑是助力，也充分反映靈糧堂本身的自立性質。靈糧堂雖為華人根源，但並未有國族神學的修辭或主張族裔、國族地理的特殊性，因此相對在許多地方領袖和信徒均非華人。相對之下，真耶穌教會聯總透過各國總會、聯絡處的建制，對其下教會就具相對較高的約束力，對自立有某種程度的阻力，且海外宣教工作仍是以華人為主體，若非中港澳台移民即為當地的華裔。由此可見，真耶穌教會本為自立教會，但在海外宣教的地區，卻未能在當地教會充分顯示出自立的特質，某種程度而言，似乎這些教會接受來自華人的管治，真耶穌教會反而扮演了差會的角色。若與召會相較，真耶穌教會向非華裔傳教的積極程度顯然未及前者，召會的自我身份認同也強調某種蘊含排他性的特殊性，然而未在國族主義有所著墨，早先召會亦是透過移民網絡建立教會，但近年在歐洲的傳教則是主動訓練、差派人員向當地非華裔宣教。而且，需要做出分別的是，召會運用移民網絡的方式除了如真耶穌教會由留學生、移民建立聚會點，再聯絡聯總或總會以外，在許多情況下是主動「福音移民」，意圖移往他國拓植教會。這樣的模式至今鮮少為真耶穌教會所用。

真耶穌教會海外宣教的特色和問題

如前所述，真耶穌教會海外宣教的特色在於善用移民網絡關係，以此在世界各國建立教會。惟其宣教的策略和實踐較為被動，缺乏完整的差傳計畫和目

標，兼之以國族主義的自我認同神學底蘊，以致宣教對象仍以華人為主，其他族裔的歸信在許多情況下是主動或偶然接觸到真耶穌教會，遂將此信仰帶回本身的國家或族裔之中，而非聯總或各國總會主動向其族群傳教。1993 年的聯總會議即有討論到該會海外宣教側重華裔的現象。有該會人士指出，除亞洲外，世界各地的真耶穌教會都是由移民和留學生推動成立，且傳道的對象始終侷限於「自己人」（但這樣的現象後來已略有改變），還未能突破種族和文化的界線。這位作者指出三個困難：一、種族歧視。許多美國白人歧視有色人種，而真耶穌教會是華人教會，故美國白人不願踏足；二、文化背景的差異；三、翻譯效果不佳。[1]簡而言之，基於真耶穌教會的華人性（Chineseness）在當時仍十分明顯，跨文化的工作有待加強。但在座談會中，與會者的共識指出，應首先積極向當地華人傳教，成立各國華人據點，以當地華人傳給外國人，並加強當地能力、財力的獨立，此對世界傳道的落實較為具體。[2]2017 年大專班靈恩會的講義中，林永基又重申這項立場，他指出：「不論是東西半球的開拓，應著重華人聚集的地方，先向他們宣揚福音，然後藉由他們向當地人傳福音(徒十三 46)」。[3]由此共識看來，以華人為主體的觀點並未有大幅調整，即主張首先向華人宣教，再由華人教會向非華裔宣教。就策略而言，這有其務實之處。但也凸顯了三項議題：其一，國族神學和華人中心的自我認知。自 1920 年代張巴拿巴主持南方教會會務開始，此一時期的《聖靈報》就出現不少以國族意識和中國中心為修辭，主張起源於中國的真耶穌教會之獨特性的文章。諸如以中國真耶穌教會為「晚雨聖靈」復現的載體。1993 年第六屆代大真研結論之 13 再次重申這樣的理解：a.根據聖經預言，我們相信真教會從東方出現；b.根據歷史事實，我們相信聖經預言中的東方就是中國；c.對外傳福音先傳基本信

[1] 鄧肇明，〈真耶穌教會的昨天和今天（下）〉，15。

[2] 同上。

[3] 林永基，〈真耶穌教會全球組織與現況〉，4。



仰，對方相信後，找適當機會，將真教會從東方而出的真理，加以教導。[1]對該會而言，中國國族的特殊性不言而喻；其二，跨文化策略的不足。這顯然與前述問題有關，真耶穌教會不時予人華人教會的印象，尚未充分思考跨文化的宣教策略，可能也有某種「西方主義」的想像；其三，對非華裔宣教的被動。基於上述的因素，真耶穌教會在普世性的意識容或不夠強烈，也未有像靈糧堂那樣的「靈性征服」動力，因此多數情況下是遇到非華裔自願改宗並請求到其族群裡宣教，聯總始做出回應。

此外，移民或留學生信徒也意味著某種不穩定性。若干移民移居國外是以牟利賺錢為主要動機，信仰則為次要，這和召會以及其他教派實行・的「福音移民」有頗大差異，自然連帶影響到宣教成效。而留學生人口流動幅度甚大，往往也無法成為當地長久的會友，加上留學生身在異鄉，需要時間適應異文化也需要教會較多照顧，此外又要兼顧學習和工作，基本上較難投入教會拓植或宣教工作。近來，真耶穌教會已有主動向某些地區非華裔群體宣教，但整體而言該會的種族構成還是以華裔為主、其他族裔為輔。因此，華人群體內的宣教將仍會是聯總海外宣教的主要對象，只是隨著中國崛起，向外移民的人口亦在快速增加。現在海外的中國真耶穌教會信徒移民已有別於 1990 年代的非法移民，而是許多白領階層和專業人士，中國移民信徒的增加，勢必取代傳統以台灣移民為主的教會組成。

與國外基督教派海外拓展的比較

如前所述，世界基督教的核心已轉向「全球南方」，而此一區域的基督教也正進行「反向宣教」，向「全球北方」或歐美派遣宣教士、建立教會，同時

[1] 《聯總手冊》，4–5。

也包含被稱為「啟創地區」的西亞和中亞。韓國是其中一個顯著的案例，但韓國教會的全球擴張卻被認為是明顯的「靈性征服」，這似乎於某個程度再製美國的「昭昭天命」（Manifest Destiny）認知。不少研究者已注意到韓國教會對外宣教和擴張的現象，也意識到韓國宣教工作往往依恃其文化和經濟力量的地位，恐有重新陷入新殖民主義之虞，或者展現某種凱旋主義，有學者甚至以「朝鮮承平」（Pax Koreana）形容韓國教會在海外的文化帝國主義。韓國教會大量差派宣教士前往海外宣教其中一個因素是，1980 年代以降國內神學院畢業生過多，牧會職位僧多粥少，海外宣教就應運而生，成為一個「就業」選項。[1]韓國的對外宣教，有很大一部分也是與建立韓國人教會有關，這是今日全球化過程中跨國移動的常見現象，不僅韓國，許多基督徒比例較高且有相當數量海外移民的國家也都會運用移民網絡，在海外建立自己國族、族裔、語言的基督教群體，例如中國、印尼、菲律賓等國在海外都有其教會分支。在跨國移動的過程中，原居地的基督教信仰於焉在國外落地生根，建立起新的宗教社群，維繫並凝聚原鄉或族裔的集體記憶。真耶穌教會的海外宣教，其實是順應此全球化的潮流。

真耶穌教會和韓國教會都處於杭亭頓（Samuel Phillips Huntington）所言儒家文化圈的範圍內，兩者也都被認為有儒家文化的底蘊。韓國教會至今可見清楚的上下尊卑關係，最具體的例子是神職人員與平信徒的地位明顯存在落差，神職人員擁有儒家文化裡師者的地位，在許多情況下享有信徒「弟子服其勞」的權利。即使今日韓國基督教的勢力在韓國社會有一定影響力，儒家注重倫常禮教的文化根底仍明顯存在社會甚至韓國基督教。而真耶穌教會如前述黃克先所言是一種在地化、儒家型態的五旬節主義，用以維持其宗教秩序。兩者運用

[1] Park, “Korean Protestant Christianity,” 62；Kim, “A Mission to the “Graveyard of Empires”？” 3–23.



移民網絡從事海外宣教的模式，或可視為東亞儒家文化家庭觀念的延伸，在此觀念下，落戶海外的移民仍是家庭的成員，因此教派應前往開拓，維繫移民與原居地家庭的關係，而原居地的教會似乎某種程度上扮演家長的角色。故此可見，在國外的韓國教會或真耶穌教會仍多數使用韓語和華語，雖然這在海外的各國移民教會是普遍可見的情況，以維持自己國族、族裔的身分認同，此從多元文化的觀點視之，亦維持了某種多元性，抵抗同化的文化霸權。然而韓國教會和真耶穌教會的海外移民群體的建立，則可能更強調一種家庭甚至宗族觀念延伸出來，強調切莫「數典忘祖」抑或「父母在，不遠遊。遊，必有方」的關係維繫或控制。另一方面，雖然兩者均受儒家文化影響，但韓國教會表現出一種較具攻擊性的「靈性征服」態度，在宣教工作中往往一併輸入韓國文化，展現某種文化帝國主義或新殖民主義的權力慾望，這顯然有別於儒家文化的「讓」和仁德。然而，真耶穌教會在對非華裔群體宣教時，雖仍持有核心－邊陲的理解和治理體制，卻未明顯展現上述的強硬殖民作風。

結語

真耶穌教會自 1917 年魏保羅在北京立會到 2017 年已邁入一世紀，這是歷史最悠久的華人本土自立教會，由於從清末開始，南方各省就有許多人移民至南洋及夏威夷等地，該會即善用移民網絡，從 1920 年代就向海外宣教，這使其有別於其他民國時期成立的同類型教會（例如：耶穌家庭、靈恩會）。1967 年第一次各國代表大會的召開以及隨之而來 1975 年正式成立的聯總，讓海外宣教的推動更有組織性，尤其使訓練和差派的工作更有效率。真耶穌教會的海外宣教使其堂會數和信徒人數均大幅增長，也成為全球化浪潮下宗教移民的典型案例。

近日全球化與宗教移民的議題可謂備受關注，討論的問題多為文化適應或

跨國移動的過程中宗教在教義、儀式、實踐等層面的變與不變，而移民網絡也是其中一個重要議題。在這個問題上，真耶穌教會主要有幾個貢獻：第一、移民網絡與宗教全球擴張。真耶穌教會善於運用華裔留學生和移民的網絡關係建立海外教會，再以此為據點向其他族裔、國家，例如法國教會向非洲法語區宣教。這樣的作法雖非該會獨有，卻是華人教會史上的先驅，同時顯示出前述儒家文化家庭觀念的延伸，是一種本土化的表現；第二、「全球南方」本土教會「反向宣教」的案例。如前所述，今日世界基督教的中心不復在於歐陸，真耶穌教會作為「全球南方」華人土壤生成的本土教會，向歐洲等「全球北方」的國家宣教，輸出來自華人世界的宗教果實，該會即是當中一顯著個案。而且，真耶穌教會的海外宣教（尤以對非華裔族群）大致上並未複製以往西方差會的文化帝國主義或殖民主義，或者近期韓國教會的「靈性征服」態度。因而能充分反映其立會初期反帝反殖民的動機，且凸顯儒家的仁德；第三、「世界基督教」的理解框架和視野。承上，近日學界對非西方的基督教展現頗大研究興趣，這容或反映某種東方主義的想像，但至少已避免視基督教為一種歐洲宗教，也關注到其中心並非固定，而是一再轉移。此外，「世界基督教」的概念也強調基督教的全球性，地理上或地緣政治上的西方或非西方教會界圍或將愈見模糊，後者向前者的宣教帶來思想、文化、身體的移動，也帶來互動和融合，在亞非拉美已有西方的教會，而今在西方也有亞非拉美的教會，過往的界線將會打破，基督教的多元紛呈也會更為明顯。真耶穌教會近年來在各國的拓展，雖以華人為主體，但也逐漸突破這樣的侷限，在非洲各國、菲律賓、緬甸、柬埔寨、越南、巴基斯坦、印度均能見到非華裔的信徒群體，在可見的未來，真耶穌教會或將成為更加多元族裔的教派。然而，該會的國族神學理解對此而言不啻為一項障礙，但這又是該會教會教義理論的主要根基，普遍性和特殊性的張力，將是該會神學工作者需要殫精竭慮加以思考的課題。



化敌为友何以可能？

以《圣经》“福音书”中的“外邦人”为中心

张永超（上海师范大学）

摘要：基督教《圣经》“福音书”中一反“旧约”对“外邦人”的敌视和仇杀，在耶稣基督爱的福音下逐渐形成新的诫命和新的“外邦观”，这对于今日构建“亚洲共同体之和平”有着深层启示作用。第一、在身份认同上，不限于地域、种族和血统，而统一于新的诫命和信义；第二、在诫命规约上，基于旧约律法形成新的诫命：爱人如己、爱仇敌；第三、在人伦关系上，人神关系处于核心位置，由此外邦人之“化敌为友”成为可能。这里隐含的深层问题在于，亵渎圣灵的人是此种“外邦观”的底线和边界。因此“对神敬畏”构成“和平共同体建构”的必要条件，而对神不敬也是当今社会构建“亚洲共同体之和平”乃至“人类和平共同体”的主要障碍。

关键词：外邦，化敌为友，圣爱

引论：“兄弟友爱的全球化”与“四海之内皆兄弟”是否可能？

教宗方济各在 2015 年《世界和平日文告》中提到“我们必须承认，我们正面对一个全球性的现象，问题已超越任一团体或国家的能力。为消除这现象，

我们需要全面动员，才足以与此现象的规模相抗衡。” “冷漠的全球化，在今天成为许多弟兄姊妹生活中的重担，需要我们大家打造一个遍及全球的精诚团结及兄弟之情，能带给他们新希望…”[1]此种以“兄弟友爱的全球化”来应对“冷漠的全球化”的呼声使令人敬重的。同时我们也知道在《论语》中有这样的记载：司马牛忧曰：“人皆有兄弟，我独亡。”子夏曰：“商闻之矣：死生有命，富贵在天。君子敬而无失，与人恭而有礼，**四海之内皆兄弟也**。君子何患乎无兄弟也？”[2]这里我们可以看到，无论是“兄弟友爱的全球化”还是“四海之内皆兄弟”都是令人向往的，但是何以可能？在教宗的文告里自然有遵从天主之种种诫命，而在《论语》中也有着“君子敬而无失，与人恭而有礼”的要求，这意味着要达成此种可能，要有某种普遍性的观念认同和共识；换句话说，若没有此种文化观念或精神理念上的认同，任何“四海之内皆兄弟”的表述都只是一种愿景，难以实现；观念认同与普遍共识，又恰恰是很难达成或很难落实的。

尤其是对于区域共同体，由于种种权益交互性以及复杂的历史恩怨，观念认同与普遍共识更难达成。具体到“亚洲共同体之和平”，就更需要此种深层次的可普性认同；而且，在“理性”与“情感”层面往往异见纷呈，即便能够达成，仅仅有“同理心”“同情心”是不够的，因为二者具有情境敏感性，变异很快。因此，在基督教视阈下，对于“一灵”的深层次认同，对于未来之“亚洲共同体之和平”有着长远意义。本文将以《圣经》，尤其是“福音书”中的“外邦人”[3]为中心，探讨如何在圣爱中“化敌为友”。

---

[1]《天主教周报》，《教宗方济各世界和平日文告》，2015 年 1 月 4 日，第 322 期 02 版。

[2]《论语 ▪ 公冶长》。

[3] 此处“外邦人”具有不同层面的含义，并不限于“民族国家”视阈下的“外国人”；也不限于“城邦以外”的“外邦人”；在《圣经》中更多是“选民”以外的“外邦人”。另外，我们也要看到作为“隐喻”的“外邦人”，从某种意义上讲，我们都是彼此之外的他者——“外邦人”或“外乡人”。因此基于“灵性”之爱的“化敌为友”，蕴含着“我与他”的深层贯通，具有可普性意义，并不限于基督教信友。



一、"选民"之外——外邦人遭受排斥的理由

（一）外邦人——"灭绝净尽"

关于外邦人的问题，一般的意见认为神只爱"选民"，对于"外邦人"多是"灭绝净尽"。在以色列人对外战争中有很多这样的记载，"除了基遍的希未人之外、没有一城与以色列人讲和的，都是以色列人争战夺来的。因为耶和华的意思、是要使他们心里刚硬、来与以色列人争战、好叫他们尽被杀灭、不蒙怜悯、正如耶和华所吩咐摩西的。"（书 11：19-20）再比如说在扫罗对亚玛力人的争战中，耶和华的命令是"现在你要去击打亚玛力人、灭尽他们所有的、不可怜惜他们、将男女、孩童、吃奶的、并牛、羊、骆驼、和驴尽行杀死。"（撒上 15：3）我们知道，扫罗没有将人畜"灭绝净尽"还受到撒母耳的严厉批评，进而引出那句极有名的话"耶和华喜悦燔祭和平安祭，岂如喜悦人听从他的话呢？听命胜于献祭；顺从胜于公羊的脂油。"（撒上 15：22）再比如：

娶了外邦女子为妻，干犯了我们的神。（拉 10：2）

以色列中的外邦人，就是身心未受割礼的，都不可入我的圣地。（结 44：9）

这在《旧约》中大致是一贯的，甚至娶外邦女子为妻也是不可以的，被专门做了统计并且"休这一切的妻，离绝她们所生的。"（拉 10：3）但是，我们还需要留意以下经文：

"照着外邦人所祈求而行"（王上 8：43）

"使地上万民都知道唯独耶和华是神，别无他神。"（王上 8：60）

"我还要你作外邦人的光"（赛 49：6）

所以，即便是在《旧约》中我们也可以看出圣爱蕴藏着对“外邦人”、对“他者”的爱。我们之所以坚持认为“新约”是对“旧约”的集成和完成，正在于“新约”多是基于“旧约”经文为依据，只是将一些主题凸显出来了；若说新旧约完全不同，或者说旧约只是爱选民而灭绝“外邦人”恐怕是武断的错误。但是，又不得不说，那种对“外邦人”之爱，确实只有在《新约》中得到了充分的高扬和展开。因为，《旧约》中更注重对“选民”的爱，而外邦人是“选民”之外的“异乡人”。

（二）外邦人——“选民”外的“异乡人”

在《旧约》中，以色列作为选民，这与他们的祖先立约有关。在旧约中我们留意到耶和华与亚伯拉罕、以撒、雅各所立的约：

我就与你立约、使你的后裔极其繁多。（创 17：2）

当夜耶和华向他显现、说、我是你父亲亚伯拉罕的　神、不要惧怕、因为我与你同在、要赐福给你、并要为我仆人亚伯拉罕的缘故、使你的后裔繁多。（创 26：24）

这样、耶和华将从前向他们列祖起誓所应许的全地、赐给以色列人、他们就得了为业、住在其中。 耶和华照着向他们列祖起誓所应许的一切话、使他们四境平安．他们一切仇敌中、没有一人在他们面前站立得住．耶和华把一切仇敌都交在他们手中。 耶和华应许赐福给以色列家的话、一句也没有落空、都应验了。（书 21：43-45）

这里我们基本可以看出在《旧约》中，由亚伯拉罕而来的以色列十二支派在很长时期内是作为上帝的“选民”而存在的，以色列正是耶和华所拣选的人。由此我们可以看到，对于以色列以外的外邦人多有绞杀之能事，不但攻城略地而且烧杀抢掠，这在《旧约》里有着很多的记录，以至于杨慧林教授在《罪恶



与救赎：基督教文化精神论》里面有种种不客气的评价[1]，作为爱的宗教的选民在对本宗派爱戴之余对于他族可谓罄竹难书了，这就是上帝之爱吗？在这里我们也可以看出“选民”观念的嬗变（尤其是在《新约》“福音书”中）。我们说爱对于上帝而言是自足圆满的，但对于人而言则是一个逐渐领受的过程。对于“选民”意识的嬗变，我们不得不说耶稣基督及其门徒给出了极为创新性的解释，这不是对《旧约》的替代与打破，而不得不说是对《旧约》真义的凸显与完成。

关于对选民的爱，这里还涉及到几个问题，第一，选民观念的转变，谁是耶和华的选民？在《新约》与《旧约》中我们可以看出二者的“选民意识”有所不同；第二、这又涉及外邦人的问题。在《旧约》中我们知道爱多限于选民而敌视外邦人，但是新约中对“外邦人”的爱恰恰是基于《旧约》经文。所以，我们不可冒然判断新旧约的冲突，只能说，正是在爱上，“外邦人”与以色列人，割礼的与没受割礼的，区别逐渐消失，不再分“我们和他们”，在灵上归一。第三、还涉及到选民与“永约”的问题，选民与律法的问题。随着对《圣经》研读的深入，我们发现将这些问题区分开来是勉强的，它们是彼此同构、相互交融的，最后在爱里终于完成了统一。但是，出于研究需要，我们恐怕无法浑沦而谈，那种对大全的把握是上帝的能力，作为平凡的研究者，我们只能去分科治学，一个一个探究问题，但是，我们不得不说一个问题正是与所有问题相关联的，一个问题是所有问题的集中反映，而所有问题又往往最终只是一个问题[2]。下面我们将以新的“选民”观为中心展开。

二、神的福音一视同仁：“外邦人”作为新的“选民”

[1] 杨慧林：《罪恶与救赎：基督教文化精神导论》，北京：东方出版社，1995 年版。

[2] 可参见赵汀阳：《一个或所有问题》，江西教育出版社，1998 年版。

（一）《新约》中的“选民意识”：“从以色列所生不都是以色列人”

在《新约》中我们看到新的“选民意识”:

你们要结出果子来、与悔改的心相称。不要自己心里说、有亚伯拉罕为我们的祖宗。我告诉你们、 神能从这些石头中给亚伯拉罕兴起子孙来。现在斧子已经放在树根上、凡不结好果子的树、就砍下来、丢在火里。（太 3：8-10）

因为承受产业、若本乎律法、就不本乎应许。但神是凭着应许、把产业赐给亚伯拉罕。（加 3：18）

这不是说 神的话落了空．因为从以色列生的、不都是以色列人． 也不因为是亚伯拉罕的后裔、就都作他的儿女。惟独“从以撒生的、才要称为你的后裔。”这就是说、肉身所生的儿女、不是 神的儿女．惟独那应许的儿女、才算是后裔。（罗 9：6-8）

这里我们可以看出原来以色列后裔可以凭借耶和华与亚伯拉罕的“约”而享受神的种种祝福，在《新约》中通过施洗约翰之口已经让人断绝了凭借祖宗得享殊荣和福分的可能，要与“悔改的心相称”，各人都有自己的十字架，各人都为自己的行为接受祝福或惩罚。父与子、祖宗与后裔并不相互替代和保证，最终的审判只是来自上面，判断的依据只是根据个人之良善行为。我们看到对亚伯拉罕的恩赐不再强调彼此对应的“约法”作用，而是强调耶和华单方面至高的“应许”。而且在《旧约》中“从以撒生的，才要称为你的后裔”，这本来是“妻生”与“妾生”的问题，在新约里则被理解为“肉身与灵”的问题，被演变为“来自人肉身所生与上帝应许所生”的问题了。不得不说，这是一种很大的改变。那种基于血缘关系的“后裔”问题逐渐被淡化了，那种基于上帝“应许”的“人神关系”则逐渐被强化了。



（二）神的福音一视同仁：外邦人作为基督的后裔

在《新约》中以下经文值得留意:

“你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国。”（太 5：20）

“神不偏待人。原来各国中，那敬畏主、行义的人都为主所悦纳”（徒 10：35）

彼得就起来、说、诸位弟兄、你们知道 神早已在你们中间拣选了我、叫外邦人从我口中得听福音之道、而且相信。知道人心的 神、也为他们作了见证．赐圣灵给他们、正如给我们一样。又借着信洁净了他们的心、并不分他们我们。（徒 15：7-9）

犹太人和希利尼人、并没有分别。因为众人同有一位主、他也厚待一切求告他的人。（罗 10：12）

所以你们因信基督耶稣、都是 神的儿子。你们受洗归入基督的、都是披戴基督了。 并不分犹太人、希利尼人、自主的、为奴的、或男或女。因为你们在基督耶稣、里都成为一了。 你们既属乎基督、就是亚伯拉罕的后裔、是照着应许承受产业的了。（加 3：26-28）

这奥秘就是外邦人在基督耶稣里、借着福音、得以同为后嗣、同为一体、同蒙应许。（弗 3：6）

这里我们看到，第一、进天国等拯救的依据在于“义”，不在于法利赛人对律法的严格坚守也不在于以色列人可以凭借祖宗之福，而是要看各人是否“行义”。所以神不偏待人，惟行义的蒙悦纳。第二、我们看到以色列人与希腊人及其他外邦人之区别最终的依据不在于是否属于血缘上的以色列支派，而在于是否归属主的信仰；而那些自主的、为奴的，男的或女的，其差别也不在于地位与性

别，关键在于是否信基督耶稣。第三、无论何种支派、民族、地位、性别，归属基督的都是“亚伯拉罕的后裔”，都是“神的儿子”，不得不说这是一种革命性的创见。最后我们看到“外邦人在基督耶稣里、借着福音、得以同为后嗣、同为一体、同蒙应许”而且“又借着信洁净了他们的心、并不分他们我们”。基于同一种信仰，外邦人的差别被抹去了，我们与他们的区别取消了，借着耶稣基督的福音人类终于“同为一体”。

三、“召罪人”“爱仇敌”：在耶稣基督里成为一

尼采固然对基督教有多种批评，但有些神学家却认为他是基督教真谛的解释者，他认为基督教推翻一切古代价值，Nygren 先生认为“爱佳泊观念就是这种价值反转的集中表现。”[1]而此种价值反转不得不说集中表现在“召罪人”和“爱仇敌”上，我们知道一般的宗教、伦理观念都是奖善罚恶的，要召义人罚有罪，要恨恶仇敌，热爱朋友。但是，在基督教里面，尤其是在《新约》中我们看到耶稣基督直言不讳的说来是要“召罪人”，而且要求“爱仇敌”。这是令人惊心动魄的新诫命。仔细研读《旧约》，我们发现此种观念不可说决然没有，但很明显不是主要观念。下面我们将作详细分析：

（一）“你们要转向我，我就转向你们”

在《旧约》中上帝似乎是被动的，或者说只是“立约”之另一方，彼此守约，因而“应许-守约”关系确立：

[1] 虞格仁：《历代基督教爱观的研究——爱佳泊与爱乐实（Agape och Eros）》第一册，韩迪厚 万华清 薛耕南 译，香港：中华信义会书报部出版，1950 年版，第 215 页。



不可跪拜那些像、也不可事奉他、因为我耶和华你的　神是忌邪的　神、恨我的、我必追讨他的罪、自父及子、直到三四代。（出 20：5）

你们果然听从这些典章、谨守遵行、耶和华你　神就必照他向你列祖所起的誓、守约施慈爱。他必爱你、赐福与你、使你人数增多、也必在他向你列祖起誓应许给你的地上、赐福与你身所生的、地所产的、并你的五谷、新酒、和油、以及牛犊、羊羔。（申 7：12–13）

以色列啊、现在耶和华你　神向你所要的是什么呢、只要你敬畏耶和华你的　神、遵行他的道、爱他、尽心尽性事奉他，遵守他的诫命、律例、就是我今日所吩咐你的、为要叫你得福。（申 10：12–13）

你若不听从耶和华你　神的话、不谨守遵行他的一切诫命律例、就是我今日所吩咐你的、这以下的咒诅都必追随你、临到你身上。你在城里必受咒诅、在田间也必受咒诅。你的筐子和你的抟面盆、都必受咒诅。你身所生的、地所产的、以及牛犊、羊羔、都必受咒诅。你出也受咒诅、入也受咒诅。（申 28：15–19）

此种关系是很明确的，听从耶和华的话便一切平安，得到赐福，否则将要受到极其严厉的惩戒，正所谓“出也受咒诅，入也受咒诅”。在《旧约》中，神是全能的，也是极其严厉的，似乎高高在上，人只能顶礼膜拜和敬畏，但是我们知道正是面对这样一位严厉至上的神，以色列人却常常做悖逆之事，比如拜金牛犊，比如在安息日做工，再比如娶外邦女子为妻。耶和华也说这百姓“惯于做恶”，“没有行善的。”“一个也没有”。这样的关系是“你们要转向我，我就转向你们。”（亚 1：3），这是“我与你们”的关系，是二分的，那种对仇敌、罪人的爱几乎是不可能的。关于仇敌有这样的记载：“你的仇敌、若饿了就给他饭吃．若渴了就给他水喝。因为你这样行、就是把炭火堆在他的头上．耶和华也必赏赐你。”（箴 25：21-22）这段经文很是有些费解，尤其是后一节，为何说

把炭火堆在他的头上“耶和华也必赞赏你”？这是在《箴言》中的记载，没有具体的情境可以帮助理解。

但是，若认为《旧约》中只是一种冷冰冰的“契约”关系，守约就赏，否则得罚似乎也是不准确的，因为“耶和华本为善，他的慈爱永远长存”（代下 5：13），他“行公义，好怜悯”（弥 6：8）这些说明圣爱的无条件性和自发性。另外即便是耶稣基督倡导“召罪人”“爱仇敌”，但是对于干犯圣灵的永不得赦免：“所以我告诉你们、人一切的罪、和亵渎的话、都可得赦免．惟独亵渎圣灵、总不得赦免。凡说话干犯人子的、还可得赦免．惟独说话干犯圣灵的、今世来世总不得赦免。”（太 12：31-32）这是在我们解读基督教爱观时所不得不留意的，爱来自神，这源头是唯一不可冒犯的，这是基督教之所为基督教的底线。即便如此，那“召罪人”“爱仇敌”的诫命依然令人耳目一新：

（二）“我们爱，因为神先爱我们”

我们知道在古希腊以及其他诸民族的文化观念中，神爱优秀者、良善的、勤劳的，这似乎是通则，比如亚里士多德就说“按照理性生活的人是神爱的特殊对象。因为如果诸神如一般周知，干预人类的事件，我们可依理推得他们必喜悦在人中最优秀的，与神相近的特质，那就是说在我们的理性范围之内，也就是说他们酬谢依理性生存的人。”[1]但是在《新约》中，我们却看到：

我来本不是召义人，乃是召罪人。（太 9：13）

人子来不是要灭人的性命，是要救人的性命。（路 9：56）

---

[1] 转引自虞格仁：《历代基督教爱观的研究——爱佳泊与爱乐实（Agape och Eros）》第一册，韩迪厚 万华清 薛耕南 译，香港：中华信义会书报部出版，1950 年版，第 217 页



神却拣选了世上愚拙的、叫有智慧的羞愧. 又拣选了世上软弱的、叫那强壮的羞愧。神也拣选了世上卑贱的、被人厌恶的、以及那无有的、为要废掉那有的。（林前 1：27-28）

只是我告诉你们、要爱你们的仇敌. 为那逼迫你们的祷告。 这样、就可以作你们天父的儿子. 因为他叫日头照好人、也照歹人、降雨给义人、也给不义的人。你们若单爱那爱你们的人，有什么赏赐呢，就是税吏不也是这样行么。你们若单请你弟兄的安、比人有什么长处呢. 就是外邦人不也是这样行么。所以你们要完全、像你们的天父完全一样。（太 5：44-48）

亲爱的弟兄阿、我们应当彼此相爱. 因为爱是从 神来的. 凡有爱心的、都是由 神而生、并且认识 神。没有爱心的、就不认识 神. 因为神就是爱。（约一 4：7-8） 神爱我们的心、我们也知道也信。神就是爱. 住在爱里面的、就是住在 神里面、 神也住在他里面。（约一 4：16）

我们爱，因为神先爱我们。（约一 4：19）

这里我们可以看出与《旧约》中不同的神人关系，第一、税吏、罪人、妓女、穷人原先为人所鄙视的，却成了耶稣基督要爱的对象，此种爱不是为了何种目的，不是善的回报，只是源自上帝那圆满自足的爱。第二、健康的人不需要医生，正是罪人、边缘人才更需要爱，这成了新诫命的新思路。第三、爱仇敌代替了原始的“以牙还牙”的复仇模式，爱终结了仇恨，而开启了新的生命以及新的关系。第四，在人神关系上，不再是“你们转向我”而是我首先转向你们，这正如约翰所说“我们爱，因为神先爱我们”，他不仅先转向我们，先爱我们，而且通过人子耶稣基督被钉十字架这一牺牲来拯救罪人，这是惊心动魄的壮举。若果说《旧约》里的耶和华显得全能、至上、严厉反而往往为以色列人悖逆的话，那么在《新约》里显得脆弱、心中忧伤、被人戏弄最后被钉十字架的耶稣却在人的内心深处得到了最为完全的征服。牺牲从而复活，失去生命的反而得

到生命，这也正是《新约》的辩证法，不得不说是极为深刻的。

神对人的爱通过新的选民意识、赐福外邦人、召罪人爱仇敌，尤其是最后人子耶稣被钉十字架得到了完全。

四、化敌为友的实现：外邦人、“新邻人”之“彼此相爱”

如上面所提到的，作为神圣之爱的 Agape 是自发的无条件的，这来自它的自足与圆满，只能是对圣爱的指称。无论是人爱神还是人爱人，都不能用 Agape 来指称；因为来自人的爱是有限的、非自足的、有条件的、不圆满的。但是，从另一方面讲，人之爱，无论是爱神还是爱人，在基督教爱观里，其最终来源都不是来自人，通过人，但是不源自人；人源自上帝的创造，爱来自上帝爱的诫命，所以人之爱，从这一层面来讲，我们也用 Agape 来表述，这只是一种从属的含义，或者是一种对圣爱的反应或遵行。我们正是在这一层面用 Agape 来指称人对人的爱。

（一）父母兄弟之爱

爱父母与爱兄弟，这在儒家用语便是“孝悌”观。固然如上面我们所分析的“敬畏上帝”“爱神”对人来讲是首要的，如同后来约翰所说“我们爱，因为神先爱我们”。但是，我们看到基督教无论是在《旧约》还是在《新约》中都是主张孝敬父母（如十诫中的第五戒），都是主张敬爱兄弟的（如谈到约瑟的“爱弟之情”创 43：30）。但是，与儒家孝悌观相比，二者又确实有着明显的不同[1]。

对于基督教来讲，值得注意的有以下几点：第一、父母兄弟观念与神联系

[1] 可参见拙文张永超：《天主教与儒家“孝悌”观之比较》，《哲学与文化月刊》2013 年第 11 期。



起来。“只有一位是你们的父，就是天上的父。”（太 23：9）耶稣在谈到谁是父母兄弟时说到“凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄、姐妹和母亲了。”（太 12：50）第二、孝顺父母也是在“主”里的。“要在主里听从父母，这是理所当然的。要孝敬父母、使你得福、在世长寿．这是第一条带应许的诫命。”（弗 6：1-2）当有人说到“怀你胎的和乳养你的有福了。”耶稣说“是，却还不如听神之道而遵守的人有福。”（路 11：28）这里我们基本上可以看出基督教孝悌观的特质，生身父母要让位于天父，乳养让位于灵奶：“要爱慕那纯净的灵奶。”（彼前 2：2）“你们若知道他是公义的，就知道凡行公义之人都是他所生的。”（约一 2：29）我们看到儒家与基督教孝悌观是不同的，基督教在爱的诫命下成就了父母兄弟之爱的。而且同样的路径去“爱邻人”和“爱仇敌”，在“爱”中，“外邦人”被消解了。

（二）邻人之爱

谁是我的邻人？据姚新中教授的考察“邻人”在《旧约》中有特定的意义：“只有盟约的成员们才能互成为伙伴关系，否则就是外人和陌生人。在《新约》中，邻人一词的用法已经扩大，用于更为广泛、更为复杂的关系上。其用法之一是遵循《旧约》的传统，以邻人来指基督教信仰的兄弟关系。”[1]这里我们需要说明的是邻人与兄弟关系在《旧约》中似乎并不等同，但是在《新约》中兄弟关系与“天父”联系起来，所以“邻人”之于天父与天父下的“兄弟”才变得等同。另外爱邻人与上面的外邦人也可做一比较，在《旧约》中“外邦人”似乎比“邻人”还要关系远一点，但是在《新约》中逐渐不再区分“我们和他们”；但是，这里还需要注意一个问题：是不是所有的外邦人都可爱？依照爱仇敌、召罪人的教

[1] 姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，赵艳霞译，北京：中国社会科学出版社，2002 年版，第 253 页

义是可以的，这意味着任何“邻人”都可爱；但问题是干犯圣灵的人是否可爱？我们知道耶稣说“唯独干犯圣灵的不得赦免”，所以在我们理解“邻人”和“外邦人”的时候，至少在基督教的爱观里，似乎还有敬畏神灵这一基本的底线；这构成了原始教义上的一种张力，因为耶稣之爱注重的就是怜悯，不主张“互惠”式的的爱，但是要不要爱敌基督者？任何问题指向自身发问，似乎都很难解答。但是在福音书中关于“爱邻人”有着明确而有趣的陈述：

那人要显明自己有理、就对耶稣说、谁是我的邻舍呢。耶稣回答说、有一个人从耶路撒冷下耶利哥去、落在强盗手中、他们剥去他的衣裳、把他打个半死、就丢下他走了。偶然有一个祭司、从这条路下来．看见他就从那边过去了。又有一个利未人、来到这地方、看见他、也照样从那边过去了。惟有一个撒玛利亚人、行路来到那里．看见他就动了慈心， 上前用油和酒倒在他的伤处、包裹好了、扶他骑上自己的牲口、带到店里去照应他。第二天拿出二钱银子来、交给店主说、你且照应他．此外所费用的、我回来必还你。你想这三个人、哪一个是落在强盗手中的邻舍呢。他说、是怜悯他的。耶稣说、你去照样行吧。《路 10：29-37）

不得不说这是个极为有趣的故事，在《新约》中，尤其是福音书中这样有趣而耐人寻味的故事着实不少；当年周作人评价《圣经》说是极好的文学作品，不知具体何所指，就福音书来讲，确实名副其实。撒玛利亚人是作为“外邦人”被看待的，而祭司和利未人则是“兄弟”和“邻人”，但是他们路过却“视而不见”；恰恰是撒玛利亚人“动了慈心”，所以耶稣很敏锐的指出，真正的“邻舍”是“怜悯”他的。这基本上可视为对“邻人”的新界定，正如同对“父母兄弟”的新界定一样；邻人不依据地缘和血缘，判断的依据在于是否有“怜悯之心”，是否有爱？这正如对父母兄弟的判断依据在于是否“遵行天父之道”。我们看到，耶稣有许多的“正名”行为，比如安息日问题，再比如律法问题；他似乎不主张旧瓶装新酒，



而要新瓶装新酒；但是在对律法的成全上，不得不说耶稣是在“旧瓶装新酒”了。

在对邻人的分析中姚新中教授引用了 Quell 与 Stauffer 的分析，“耶稣摧毁了旧的以‘我’为中心的等级系统，但却保留了邻人的观念，并以此为组织原则，建立了一个以‘你’为中心的新系统。”[1]姚新中教授认为“根据这一解释，一旦人们开始思考谁是自己的邻人这一问题时，他们就不应该寻找那能够帮助自己的人，而是应当去寻找、并准备帮助那些需要帮助的人。”[2]他认为，在这里“谁是我的邻人？”变成了“谁是需要帮助人的邻人”，问题转换了。这种说法似乎也可以成立，但从撒玛利亚人寓言来讲，邻人指的是“怜悯人”的人，似乎是在说“施予帮助的”有“怜悯心”的就是我的邻人；同样，我只有“给予帮助”“怜悯他人”才是他人的“邻人”。邻人的问题似乎是在处理“他者”的问题，在“怜悯”与“爱”上，人与人的关系转换成了“爱”的关系。姚新中教授还提到“彼此相爱的‘邻人们’不必同属于一个信仰，只要他们赞成同情与怜悯的传统就行。”[3]我们认为这种说法有过度诠释的嫌疑，单从这个故事无法得出这么大的结论，更妥当的说法，或许是这样：不同信仰的人在爱的宗教上达到了统一，人与人的关系被转换成了“爱”的关系，因此其它的各种信仰不再重要，爱的关系才是最为重要的；其它的血缘、地缘关系都只是形式，根本的关系是“爱”，而这建基与基督的“灵”，这也是唯一不可干犯的；在爱上，基督教最大可能的收拾了人心。

---

[1] 《爱》第 47 页，转引自姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，赵艳霞译，北京：中国社会科学出版社，2002 年版，第 254 页

[2] 姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，赵艳霞译，北京：中国社会科学出版社，2002 年版，第 254 页

[3] 姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，赵艳霞译，北京：中国社会科学出版社，2002 年版，第 255 页

（三）彼此相爱

关于彼此相爱，我们看到有下面几种不同的表述，当耶稣被问及何为最大的诫命的时候，他坚持了《旧约》中的说法"要尽心、尽性、尽意，爱主你的神"，这是基督教之所以为基督教的底线，但是如同上面我们分析的，神爱人的目的并不仅仅是获得人的回报，要人的祭祀和献燔祭，在《旧约》里就已经出现了"神不喜爱祭祀，喜爱良善"、"行仁义公平，比献祭更蒙耶和华悦纳"的说法；所以，我们认为固然最大的诫命是敬畏神，但对人来讲真正可以做的，最重要的不是祭祀和献燔祭，而是要"彼此相爱"；当然，还有种说法"爱人如己"，严格来讲"爱人如己"与"彼此相爱"并不等同，前者讲的是如何爱人的问题，后者讲的是彼此关系；前者是以己为中心，后者则以彼此关系为中心；但是延伸开来，由己而爱人，这样形成的人与人关系只能是"彼此相爱"的。

内中有一个人是律法师、要试探耶稣、就问他说、 夫子、律法上的诫命、那一条是最大的呢。耶稣对他说、你要尽心、尽性、尽意、爱主你的 神。这是诫命中的第一、且是最大的。其次也相仿、就是要爱人如己。这两条诫命、是律法和先知一切道理的总纲。（太 22：35-40）

我赐给你们一条新命令、乃是叫你们彼此相爱。我怎样爱你们、你们也要怎样相爱。 你们若有彼此相爱的心、众人因此就认出你们是我的门徒了。（约 13：34-35）

亲爱的弟兄阿、我们应当彼此相爱．因为爱是从 神来的。凡有爱心的、都是由 神而生、并且认识 神。没有爱心的、就不认识 神。因为神就是爱。（约一 4：7-8） 神爱我们的心、我们也知道也信。神就是爱，住在爱里面的、就是住在 神里面，神也住在他里面。（约一 4：16）



这里我们还需要补充说明，“彼此相爱”或者“爱人如己”，同样是在谈“爱”，但并非不同民族、不同信仰的“爱”都是相同的。在《约翰一书》中我们已经明确的看到，我们当“彼此相爱”，而这“爱”是来自神的，这神是基督教信仰的神，并非任何信仰的“神”。其次，神就是爱，这在其它宗教里似乎没有类似的表述，尽管许多宗教都主张要“爱”；但是在神就是爱，以及“彼此相爱”之爱的来源上，不同宗教是完全不同的；就基督教来说，“神就是爱，住在爱里面的，就是住在神里面，神也住在他里面。”所以，我们说，不可因为“爱”的名词就认为，只要谈“爱”都是一样的；这涉及到“爱”的来源与神圣性的问题。

结语：“化敌为友”与信仰危机

基督教《圣经》“福音书”中一反“旧约”对“外邦人”的敌视和仇杀，而在耶稣基督爱的福音下逐渐形成新的诫命和新的“外邦观”，在爱中化敌为友，同归于一，这对于今日构建“亚洲共同体之和平”有着深层启示作用。第一、在身份认同上，不限于地域、种族和血统，而统一于新的诫命和信义；第二、在诫命规约上，基于旧约律法形成新的诫命：爱人如己、爱仇敌；第三、在人伦关系上，人神关系处于核心位置，由此，外邦人之“化敌为友”成为可能。应当说此种思路是一种很值得借鉴的区域共同体乃至于人类共同体和平方略：让彼此由作为“外邦人”而“邻人”，并进一步成为彼此相爱的“兄弟”。

但是，此种“化敌为友”方案隐含的深层问题也不容忽视：信仰危机，亵渎圣灵的人是此种“外邦观”的底线和边界（参前引太 12：31-32）。因此“对神敬畏”构成“和平共同体建构”的必要条件，而对神不敬也是当今社会构建“亚洲共同体之和平”乃至“人类和平共同体”的主要障碍。这里的问题复杂性还在于，即便同称“对神敬畏”，但是，在对“神”的理解上，只能基于人的“有限性”展开，因此引发的“多元主义”“原教旨主义”都是难以避免的。另外，以敬神与和平的名义倡导

人类共同体或区域共同体最终却导致人类悲剧和地区悲剧的历史事件依然值得留意。在爱中“化敌为友”是一件困难重重的使命，这构成了我们不断重温经典，反思自我、坚守信义，持续努力接近敬畏神的必然理由。修复改善人与人的关系是必要的，其前提是，应优先改善重建人与神的关系。



批判与辩护：晚清华藉耶稣会士李问渔的佛教观

常凯（上海大学）

摘要：晚清教案频发，华籍耶稣会士李问渔等天主教徒积极撰写汉语神学著作进行阐教护教，其中涉及佛教。佛教虽然不是此时期天主教的主要辩教对象，但是李问渔独尊天学，寓护教思想于辟斥佛老之中，其主要基于天主教神学本位，从儒家伦理、西学知识、佛教历史现实状况的视角，针对佛教的轮回六道等教义进行了批判。另外，李问渔在辟佛论证中也对利玛窦的《天主实义》有所借鉴。对李问渔佛教观的梳理有助于我们了解晚清时的天佛关系状况，同时对于晚清时期的天佛对话研究亦有一定的参考意义。

关键词：李问渔，天主教，佛教

晚清时期，士绅兴起教难，利用佛道教及民间信仰反基督宗教，将天主教指为邪教，天主教徒为宣扬天主教教义、鼓励民众信教而进行辩教护教。此时期的天佛关系体现了外来一神教与已经本土化的宗教间的竞争与博弈。佛教虽不是晚清天主教辩教护教类著作的辩论主体，但是华籍天主教徒留下的一些辩

教护教类著作中部分涉及到了佛教。[1]

李问渔是近代著名的天主教徒，其在新闻传播、西学译介、阐教护教等方面颇有建树。[2]李氏独尊天学，在阐护天主教的过程中对佛教进行了驳斥，其护教著作中体现了他的佛教观。晚清天主教的佛教观决定了此时期天主教在与佛教交往时的具体处理方式，一定程度上可以反映出当时的天佛关系状况。

一、李问渔生平

李问渔（1840-1911），名杕，原名浩然，号大木斋主，圣名劳楞佐（Laurentius），江苏川沙人（今上海浦东），为近代耶稣会再次入华后第一批华人晋铎者。当时的川江地区天主教发展较盛，[3]李氏一族原有天主教信仰传统，至李问渔已奉教八世。李问渔于 1862 年出家修道，入耶稣会为修士，1869 年

[1] 相关著作主要有，朱西满述、郭保禄参：《援溺宝筏》，清咸丰十年刻本；朱西满述：《扫云记》，清同治元年本；黄伯禄：《训真辨妄》，上海：上海慈母堂，1890 年；黄伯禄辑、蒋超凡校：《集说诠真》，上海：上海慈母堂，1882 年；李杕：《理窟》，上海：上海慈母堂印书馆，1886 年；李杕：《答问录存》，上海：上海土山湾印书馆，1909 年；李杕：《续理窟》，上海：上海土山湾印书馆，1915 年。

[2] 学界目前对于李问渔的研究主要其中在新闻出版、西学传播、护教思想等领域，其中关于李问渔护教思想的研究略有涉及李氏对佛教的评判。关于李问渔护教思想的相关研究成果主要有，方豪：《中国天主教人物传》（下册），北京：中华书局，1988 年，第 284-288 页；雷立柏（Leopold Leeb）：《论基督之大小：1900-1950 华人知识分子眼中的基督教》，北京：北京社会科学文献出版社，2000 年，第 182-196 页；Joach Kurtz，"The Works of Li Wenyu（1840-1911）：Bibliography of a Chinese-Jesuit Publicist"，《或问》，2006 年，总第 11 期，第 149-158 页；陈焕强：《李问渔护教思想探析—以<理窟>与<续理窟>为中心》，《文化杂志》，2014 年，第 169-179 页；肖清和、郭建斌：《被遗忘的"公教作家"李问渔——李问渔著译考及研究现状初探》，上海：上海大学出版社《"宗教与历史"第五辑：晚明以来的天主教研究》，2016 年，第 273-288 页；肖清和、郭建斌：《李问渔"护教思想"初探：以<续理窟>为中心》，《宗教与历史》，2018 年第 2 期，第 233-247 页；肖清和、郭建斌：《李问渔生平事迹及著作再探》，《中国基督教研究》，2019 年，总第 13 期，第 46-87 页。

[3] 参见方鸿铠、黄炎培纂：《川沙县志》，第十三卷，1937 年，第 2 页。



晋升司铎，1878 年结束六年外出传教生涯之后旋即创办杂志、翻译西学、著书立说。

李问渔先后创办天主教刊物《益闻录》、《圣心报》，并任主编。光绪五年（1879），法国天主教会任命华籍司铎李问渔创办了天主教历史上第一份中文刊物，同为天主教第一份机关刊物《益闻录》，开辟了天主教在华中文传播的历史。[1]《益闻录》后与《格致新报》合并为《格致益闻汇报》，再于 1907 年更名为《时事科学汇报》，简称《汇报》。该刊刊录了许多对于佛教理论的驳斥文章以及时人佞佛、僧尼失德、庙佛无灵等佛教负面新闻。《圣心报》为上海徐家汇天主堂于光绪十三年（1887）主办的中文刊物，由李问渔长期主编，主要刊载宗教性文章和通讯。

李问渔平生译著繁多，[2]其护教类译著主要有《理窟》、《续理窟》、《辩惑卮言》、《答问录存》、《真教问答》、《客问条答》等，[3]其中《理窟》将 1879-1886 年载于《益闻录》中的四十余篇辟佛篇目进行整合，寓贬斥佛老于护教之中，集中体现了李问渔的佛教观。另外，在《续理窟》与《答问录存》中也散见其对佛教的驳斥。

《理窟》是李问渔将光绪五年到十二年（1879-1886）载于《益闻录》的关于天主教阐教护教的百篇论说集成。该书共九卷，分为：主宰论、耶稣传、天主教论、道教论、佛教论、儒教论、异端论、魂归说、敦俗说，刊印于上海

[1] 孙潇：《天主教在华第一份中文期刊<益闻录>研究》，西安：西北大学硕士论文，2011 年，第 8 页。

[2] Joach Kurtz 在“The Works of Li Wenyu（1840-1911）: Bibliography of a Chinese-Jesuit Publicist”一文中列有李问渔著作 70 种。参见 Joach Kurtz，“The Works of Li Wenyu（1840-1911）: Bibliography of a Chinese-Jesuit Publicist”，《或问》，2006 年，总第 11 期，第 149-158 页。

[3] 关于李问渔的译著考证梳理，参见肖清和、郭建斌：《李问渔生平事迹及著作再探》，《中国基督教研究》，2019 年，总第 13 期，第 52-87 页

慈母堂印书馆，初刻于1886年，1901、1909、1916、1920、1930和1936年一再翻印。[1]《续理窟》为李问渔遗作，是其友人搜集整理而成。[2]于1915年初次出版，1926、1936年再版。此书并未如《理窟》分卷编次，共111篇，篇目内容亦大多出自《益闻录》，[3]主旨与《理窟》同，都为阐护正教而作，书中略有涉及佛教。《答问录存》由上海慈母堂于清光绪十二年（1886）首次出版，后此书又于1909、1904、1937年一再重印。是书分为论天地主宰、论鬼、论神、论魂、论迷信、论邪神、论真教七部分，以驳斥佛老、民间信仰与新教，阐护天主正教为主要内容。

19世纪中期，基督宗教以强势的姿态第四度入华。此时期的传教活动一定程度掺入了“侵略”的特质，[4]使得教案频仍。此次基督宗教入华传教的传教主体虽不是天主教，但是天主教各修会仍然活跃于中国，反天主教的谣言亦甚嚣尘上，士绅利用佛道教等本土或已经本土化的宗教对抗外来天主教。在此背景下，李问渔承袭明末清初以来天主教排佛斥老、弘扬天主正教的护教传统，进行辩教护教。李问渔虽博览佛教经书典籍，但是对佛教仍是基于天主教神学本位的审视，其目的是为阐护天主教，所以对佛教基本持排斥态度。

二、李问渔对佛教的批判

李问渔在《理窟》中弘扬天主教，贬斥儒释道与民间信仰，其中尤以佛教处着墨最重。另外《续理窟》与《答问录存》二书虽未以佛教为辩论主体，但

[1] 陈焕强：《李问渔护教思想探析—以<理窟>与<续理窟>为中心》，《文化杂志》，2014年，第170页。

[2] 参见李杕：《续理窟·序》，上海：上海土山湾印书馆，1915年，第1页。

[3] 《续理窟》中有五十余篇为未未收录在《理窟》中的1879–1886年间刊于《益闻录》的阐教护教之作，另有多篇为1886年后刊于《益闻录》的篇目。

[4] 参见吕实强：《中国士绅反教的原因(1860–1874)》，中研院近代史研究所，1985年，第62–63页。



在辩护天主教中也稍有涉及对佛教的驳斥。李问渔以天主教神学为本位，同时也引用了儒家伦理及西方的科学新识来论证佛教之妄，并从佛教历史现实状况的视角辟佛护教。

（一）以天主教神学为本位的佛教批判

李氏独尊天学。他在《理窟》卷五的《释家道场说》、《天道辨》、《放生论》，《续理窟》的《斋素论》及《答问录存》的《戒杀》五篇文章中，采用天主教神学教义对佛教作了批判。

李问渔在《释家道场说》中指出："赏罚之权，操诸大造，佛教冥司，并非造物。"[1]此观点即是从天主教神学本位出发对佛教教义的驳斥。按天主教神学教义，上帝掌握对人的赏罚审判之权，李问渔以此来驳斥佛教的轮回之说。在《天道辨》中，李问渔引用佛经《智度论》、《新婆沙论》、《正法念处经》中所谓"天人五衰相"指出，佛教认为天人的福报寿命有尽，但是天主教认为经由上帝审判升入天堂者将享永福。李问渔据此质疑佛教的天道。《斋素论》中也提到佛教弟子斋素是为祷佛求福，但是祸淫福善之权原秉于大造，并非观音佛老之辈。[2]在《放生论》中，李问渔则以"大造未尝禁杀又不以放生为功"来反驳佛教的放生行为。《戒杀》中亦提到"主宰生物，原为人用"[3]驳斥佛教的戒杀之行。以上均体现了他基于天主教神学本位对佛教的批判。[4]

---

[1] 李杕：《理窟·卷五》，上海：上海土山湾印书馆，1920 年，第 25 页右。

[2] 参见李杕：《续理窟》，上海：上海土山湾印书馆，1915 年，第 190 页。

[3] 李杕：《答问录存》，上海：上海土山湾印书馆，1909 年，第 56 页。

[4] 《圣经》创世纪篇中神与诺厄立约提到，"凡有生命的动物，都可作你们的食物；我将这一切赐给你们有如以前赐给你们蔬菜一样（创 9：3-4）。"参见《圣经》，香港：日升公司，1999 年，第 20 页。

另外，李问渔在《理窟》的《千佛论》与《劫数辩》二篇中，还借用托马斯·阿奎那关于神存在的“五路证明”来驳斥佛教。李氏在《千佛论》中指出，“推而上之，必至一最初祖佛，别无他佛于前者。顾无他佛，祖佛何由受道”[1]，对佛教的泛神论进行驳斥。[2]又于《劫数辩》中提出，“万物之生，必有所自，一粒之细，非种不萌，一星之火，非燃不炽。况天地之大，万物之众，苟无宰制之神，必不能自然生长……一若车之有轮，不待推移而自能转运者，不通之论，莫此若矣”[3]，驳斥佛教不言天地由来只谈劫数无量的思想。[4]李问渔基于托马斯主义的耶稣会神学正统对佛教的破斥，亦体现了其天主教神学本位的佛教观。

（二）援引儒家伦理批判佛教

在《理窟》的《论佛性》、《参禅辨》、《戒杀生论》、《人道辨》及《答问录存》的《轮回谬说》、《戒杀》六篇文章中，李问渔援引了传统儒家的伦理思想对佛教进行批判。与最初几代儒家天主教徒不同，李问渔受儒家身份的限制已经弱化，不再挣扎于天儒身份的纠结。他在《理窟》中对儒家也进行了批判，可见其身份立场的转变。李氏对儒家的批判主要与天主教明末清初

[1] 李杕：《理窟·卷五》，上海：上海土山湾印书馆，1920 年，第 3 页右。

[2] 此即基于阿奎那的第二个证明。参见《神学大全》第一集第 2 题第 3 节：“在感觉可及的事物中，我们发现成因是具有顺序或层次的。可是却未曾发现，而且也不可能，有什么东西是自己的成因：因为如此他就是先自己而存在了，这是不可能的。但成因不能无限地推延下去……无论中间物是多个或仅有一个。”引自圣多马斯阿奎那：《神学大全·第一册：论天主一体三位》，高旭东、陈家华译，台南：闻道出版社，2008 年，第 28-29 页。

[3] 李杕：《理窟·卷五》，上海：上海土山湾印书馆，1920 年，第 5 页右。

[4] 此即基于阿奎那的第一个证明。参见《神学大全》第一集第 2 题第 3 节：“是以，同一个东西，在同一观点之下，并以同一方式，不可能同时既是推动者又是被推动者，换言之，不可能自己推动自己。是以，凡是动者或被动者，必定是被他物所动或推动。”引自圣多马斯阿奎那：《神学大全·第一册：论天主一体三位》，高旭东、陈家华译，台南：闻道出版社，2008 年，第 28 页。



传教策略“合古儒辟今儒”的思想相承，认为“嬴秦以后，古书残缺。六经虽在，舛误良多。考据家驳斥多端，谓非古儒真谛。然括其义而阙其疑，犹可见古人立说之正，与腐儒谬论，实判天渊。何则？古儒之学，首重上帝。”[1]李氏虽然对儒家多有批评，但在对佛教的批判中仍然借用了儒家伦理思想，援儒辟佛、援儒护教。

在《论佛性》中，李问渔以儒家的天命、伦理思想以及孟子的心性论，驳斥了佛教“佛性正相平等”的思想。他首先提出佛性并非赋命之性，其次提出同性所指若是同物则五伦无别，若是同类则孟子谓犬、牛、人性有别。这些即是从儒家思想角度来反驳上自诸佛下至蠢动的佛性平等论。在《参禅辨》中，李问渔引用儒家的“思而不学则殆”的思想对佛教的参禅一事进行了辩驳，认为道可授而不可参。在《戒杀生论》中，李问渔借儒家圣人之行与礼制来驳斥佛教的戒杀生行为，认为若杀生造孽则古圣王造孽已极，不可成为后人之效法对象。而且儒家只言仁者爱人，并未言及爱畜。《戒杀》一篇也认为非杀不可以成礼作乐、非杀不可以御祸保谷，儒家先圣也未尝戒杀，从“顺物性”与“遵古训”二点来驳斥戒杀行为。[2]李问渔在《人道辨》也曾引儒家的君亲伦理来斥责佛教的轮回之说。其在《轮回谬说》中亦指出“魂灵转世，往返无常。今之父母，安知不转为子孙……是人伦乱而忠孝之道灭矣”[3]，从轮回颠覆五伦来驳斥佛教。

（三）借助西学新知批判佛教

李问渔学识会通中西，以西学新知来阐教辟佛也是李问渔辟佛思想的一个

[1] 李杕：《理窟・卷六》，上海：上海土山湾印书馆，1920 年，第 1 页右。

[2] 参见李杕：《答问录存》，上海：上海土山湾印书馆，1909 年，第 56–57 页。

[3] 李杕：《答问录存》，上海：上海土山湾印书馆，1909 年，第 34 页。

特点。如他在《理窟》的《佛经须弥山辨》中指出："按泰西天文家言，日轮常住不动，昼夜之所以分，由地球之自转"。[1]其以日心说新知，破斥了佛教宇宙观中的日月绕山而行的说法。另在《理窟》的《阿修罗道》一篇中，李问渔同样以西方天文学中太阳的大小和同地球的距离，指出了佛教阿修罗道记载的荒谬支离。

（四）从历史现实视角批判佛教

李问渔还从佛教历史、现实状况的视角进行辟佛与护教。如在《理窟》的《佛法入中国考篇》中，李问渔概述了佛教传入中国的历史，继而提出"教之邪正，在理不在人"的观点。[2]他以秦始皇坑儒焚籍为例指出，即使佛教在历史上多为帝王所重也未必是正教。同时也隐论，清代的禁教不能证明天主教不是正教，从而进行辟佛护教。在《理窟》的《论辟佛》中，李问渔历数往代辟佛之事，并提出自己的辟佛之法："不必重责僧徒，惟驳诘其教，先立正论，继著善书，传布坊间，宣讲乡曲，使一人解之，千人听之……而佛教之谬，已不辟而自辟矣。"[3]

李问渔虽然在《论辟佛》中提出辟佛不必重责僧徒，但其在《理窟》的《僧考》《尼说》二篇中对当时的僧尼素质也进行了指责。李问渔在《僧考》篇指出："而今日之僧，声名日下，其出身也贱，其秉性也愚，或以命途多舛，匿迹佛门，或以糊口无方，寄生衣钵。"[4]在《尼说》中也斥责道："迹其平日所

---

[1] 李杕：《理窟·卷五》，上海：上海土山湾印书馆，1920 年，第 22 页右。
[2] 李杕：《理窟·卷五》，上海：上海土山湾印书馆，1920 年，第 6 页右。
[3] 李杕：《理窟·卷五》，上海：上海土山湾印书馆，1920 年，第 8 页右。
[4] 李杕：《理窟·卷五》，上海：上海土山湾印书馆，1920 年，第 10 页。



为，朝夕讽经。客至则团坐笑言，雌黄邻里。乘人不见之时，私相往返。"[1]李问渔看到了当时佛门的内部衰落状况，认为僧人名为修行但实非修行，使其还俗反而可以解决国家的发展问题。同样他对当时的尼众也进行了斥责，认为这些皈依的尼众投入佛门不过聊谋衣食，大多素质不高且品德不端。另外李问渔在《理窟》的《诵佛经论》一篇中，对当时僧徒摸摴蒲、嗜鸦片等陋行也做了揭露。

除从以上角度进行驳斥佛教之外，李问渔的辟佛论证亦与明末耶稣会士利玛窦所撰写的《天主实义》对佛教的驳斥颇有相类。明清中国基督神学内涵有其一贯性，即护教著作的对象主要是佛道二教及中国社会的风俗观念。[2]从明末利玛窦到晚清李问渔，其汉语神学著作都体现了对佛教的批判破斥，但是相较而言，明清之际的华籍天主教徒努力寻求天儒契合之处[3]，李问渔则表现了独尊天学的特点。李氏虽然也援引儒学辟佛护教，但在《理窟》卷六中也针对儒家亦进行了批判，且李问渔与利玛窦都主要针对佛教的轮回之说进行驳斥，所以李问渔的著作中更多表现出与《天主实义》相类的辟佛论证。

三、李问渔辟佛论证的思想来源：《天主实义》

李问渔的辟佛论证与明末利玛窦撰写的《天主实义》对佛教的驳斥有明显类似的地方。经过对比可以发现，李问渔在辟佛论述中对利玛窦的《天主实义》有所参考。

[1] 李杕：《理窟·卷五》，上海：上海土山湾印书馆，1920 年，第 13 页右。

[2] 陈焕强：《李问渔护教思想探析—以<理窟>与<续理窟>为中心》，《文化杂志》，2014 年，第 171 页。

[3] 参见李炽昌：《跨文本阅读策略：明末清初中国基督徒著作研究》，载于《文本实践与身份辨识》，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 35 页。

利玛窦入华传教之后逐渐采取了“合儒辟佛”的传教策略。其采用经院哲学的理性证明（主要采用托马斯·阿奎那论证神存在的“五路证明”），亚里士多德的“灵魂三分说”、“四因说”等西方哲学体系与儒家的伦理来辩教护教。

《理窟》的辟佛护教论证多与利玛窦的《天主实义》类似。[1]《理窟》第一卷《主宰论》中就可见《天主实义》的类似论证，[2]二人都采用托马斯·阿奎那关于神存在的“五路证明”来论证天主的存在。李问渔在《理窟》第五卷对佛教的驳斥中亦有多篇论证与《天主实义》相类，如《人道辨》、《畜生道辨》、《戒杀生论》、《放生论》对佛教的六道轮回与戒杀生之说的破斥与利玛窦的《天主实义》有相类之处。

具体如下表：《理窟》与《天主实义》相似辟佛论证

《理窟》[3]	《天主实义》[4]
论佛性： 缁衣谓一切众生，同具佛性，是同物乎，抑同类乎……孟子谓犬之性非牛之性，牛之性非人之性者当以为荒谬之谈。	第四篇： 203. 以像分物，不以性分物，则犬之性犹牛之性，犬牛之性，犹人之性欤？

[1] 《答问录存》中所载《轮回妄谬》与《理窟》之《人道辨》二篇都从前世记忆与五伦之理来批判佛教轮回之说的荒谬，《答问录存》所载《戒杀》亦与《理窟》之《放生论》辟佛论证大体相同，所以本文以《理窟》为例与《天主实义》进行比对。

[2] 如《理窟》第一卷万物必有主宰论中的以鸟兽徵、以舆论徵同《天主实义》第一节中的“以鸟兽的灵异证明”、“以良能证明”多有类似；《理窟》卷一中的主宰无形论与《天主实义 引》中的天主无形无象的论证相似等。

[3] 引自李杕：《理窟》，上海：上海土山湾印书馆，1920 年。

[4] 图中所引《天主实义》参考自：[意]利玛窦著，[法]梅谦立注：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2015 年。



人道辨： 尽人茫茫，莫知前世，不特他人无所省记，即释子亦未尝记念，可知人道一说，绝无依据，不足重也。	第五篇： 264. 然吾绝无能记焉，并无闻人有能记之者焉。则无前世，明甚。
畜生道辨： 小人徇欲，惟畏羞惭，匪类横行，每嗟力弱，一朝作兽，廉耻俱泯，纵意逍遥，随心放荡。	第五篇： 279. 今得脱其人面，而杂于兽丑，无耻无忌，甚得志也。故轮回之谎言荡词，于沮恶劝善无益，而反有损也。
人道辨： 五伦之理，最重君亲。位置之分，明如观光。人死果有轮回，则父子君臣，相继入世。今时之子女，即先世之祖宗。今日之王公，即前朝之隶。颠倒至斯，何忍齿及。	第五篇： 282. 谓人魂能化他身，信其说将使夫婚姻之礼，与夫使令之役，皆有窒碍难行者焉……此又非大乱人伦者乎？
戒杀生论： 大造生材，本为人用。 放生论： 大造未尝戒杀，又不以放生为功。	第五篇： 293. 况天主初立世界，俾天下万物，或养生，或利用，皆以事供我辈，原不为害，自我辈忤逆上帝，物始亦忤逆我。

通过上表对比可知：

其一，利玛窦在《天主实义》第五篇辩排轮回六道中，用今生之人不能忆

起前世之事、轮回说不能沮恶劝善、信轮回之说将大乱人伦等来破斥六道轮回，[1]此种论证也见于李问渔的《理窟》之中。首先，李问渔在《人道辨》中从人莫知前世记忆、人情难善易恶、五伦之理三方面驳斥佛教所论人道虚妄。其次，李氏在批判畜生道时认为轮回说不能彰善惩恶。他在《畜生道辩》中破畜生道之妄时举证六点，其中第四、五点提到：人为万物之灵，大异禽兽畜生；人一朝变兽，定纵人性之恶，[2]与利玛窦在《天主实义》第五篇驳斥六道轮回时提到："人体态与禽兽不同并且轮回说不妨碍人们为恶反而放纵他们的坏习惯"[3]相类。

其二，利玛窦在《天主实义》第五篇驳斥佛教戒杀生时说明此种戒律并不符合天主本意：根据《创世纪》，天主创造万物是为了让人们使用它们。[4]李问渔在戒杀生论中言大造生材本为人用；在放生论中又提到大造未尝禁杀，又不以放生为功。二者都基于天主教神学对佛教进行驳斥。

其三，利玛窦在《天主实义》中援引儒家的"犬牛之性"及"五伦之理"来辟佛教之妄，而李问渔亦在书中《论佛性》一篇中借"犬牛之性"驳斥佛教的佛性论，在《人道辩》中用"五伦之理"驳斥佛教轮回之说。

《天主实义》虽为针对非基督徒进行理性论证的"要理本"[5]，其中也体现了天主教神学本位的性质，尤其是在对佛教的破斥方面。利玛窦对于佛教教义思想的把握并不十分准确，体现出了基于天主教本位来纠正佛教的宇宙观、本体论及灵魂轮回等教义的特点。另外，对利玛窦的传教策略亦受到经院神学家对

[1] 参见[意]利玛窦著，[法]梅谦立注：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2015 年，第 6 页。

[2] 参见李杕：《理窟·卷五》，上海：上海土山湾印书馆，1920 年，第 30 页左。

[3] 参见[意]利玛窦著，[法]梅谦立注：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2015 年，第 149 页。

[4] 参见[意]利玛窦著，[法]梅谦立注：《天主实义今注》，北京：商务印书馆，2015 年，第 43 页。

[5] 按意大利学者柯毅霖（Gianni Criveller）的说法，天主教区著作分"道理本"（Doctrina christiana）和"要理本"（Catechismus），其中"要理本"针对非基督徒。



理性在神学中作用的关注及天主教在日本的传教经验的影响，在《天主实义》中借用亚里士多德等西方哲学与中国的儒家伦理理性阐教。

李问渔独尊天学，其护教著作中同样也体现了对佛教基于天主教本位思想的破斥。李问渔在批判儒家思想的同时也借用儒家伦理思想辟佛证教，其会通中西的知识背景亦体现在《理窟》的辟佛论述中。李问渔在具体的辟佛论证里，亦体现出了对《天主实义》辟佛论证的借鉴，但李氏对于佛教的理解比利玛窦更加深入，对于佛教的经典教义的把握也更为准确，书中广引《地持经》、《金刚经》、《法华经》、《华严经》等佛经并《法显纪》、《冥祥记》、《法苑珠林》、《传灯录》等佛教相关典籍，在针对佛教的灵魂说与轮回六道说进行破斥外还对佛教的佛性、劫数、参禅受戒、佛经等都进行了分析与驳斥。

四、结语

李问渔的护教思想体现了明清天主教辩教护教著作中护教思想相承的一面，如都指摘佛道妄谬并援儒护教，但其中亦表现出了时代特征。就华籍天主教徒而言，明末清初的华籍天主教徒在批判佛老的同时更加注重寻求天儒会通之处，证明天主教合乎儒家传统，而晚清耶稣会士李问渔则表现出了独尊天学的倾向，天儒身份徘徊已不构成其困扰。李问渔在阐护天主教的同时对本土化的佛教进行了驳斥，寓护教于辟佛之中，对于天主教在近代的传播具有积极的作用。

从宗教对话模式来看，李问渔独尊天学、援引儒学辟佛证教，具有排他论的倾向。除李问渔外，晚清天主教徒朱西满述、郭保禄著的《援溺宝筏》以拒异端佛老崇天主正教为要旨，对儒、佛进行了驳斥；[1]朱西满述的《扫云记》认

[1] 朱西满述、郭保禄参：《援溺宝筏·序》，清咸丰十年刻本，第 2 页。

为佛道如无形之云，须待善教（天主教）以扫之，劝人恭敬天主；[1]黄伯禄的《训真辨妄》（为《圣教理证》一书的改编）、《集说诠真》二书都对佛老、民间信仰都进行了批判驳斥从而弘扬天主教。[2]李问渔等晚清华籍天主教徒排他论倾向的天佛对话一定程度上展现了当时处于相互竞争博弈状态的天佛关系状况。对李问渔佛教观的梳理对于晚清时期华籍天主教徒的护教思想及天佛对话研究有着参考意义，同时对于当下宗教间的和谐对话也有十分重要的借鉴意义。

Criticism and Defense: The Buddhist View of Chinese Jesuit Li Wenyu in the Late Qing Dynasty

Chang Kai (Shanghai Univeristy)

Abstract: In the late Qing Dynasty, there were frequent missionary cases. Chinese Jesuit Li Wenyu and other Catholics actively wrote Sino-Chiristian Theology works to explain and protect Catholicism, which involved Buddhism. Although Buddhism was not the main debate of Catholicism in this period, Li Wenyu worships the Catholic, and his apologetics thought was reflected in criticizing Buddhism and Taoism. Based on the Catholic theology standard, he criticized the buddhist theory of reincarnation from the perspective of Confucian ethics, western knowledge and the historical reality of Buddhism. In addition, Li Wenyu also drew lessons from Matteo Ricci's The True Meaning of the Lord of Heaven in his criticism of Buddhism. The analysis of Li Wenyu's Buddhist view will help us to clarify the relationship between Catholicism and Buddhism in the late Qing Dynasty, and it also has some reference significance for the study of the dialogue between Catholicism and Buddhism in the late Qing Dynasty.

Keywords: Li Wenyu; Catholic; Buddhism

---

[1] 参见朱西满述：《扫云记•序》，清同治元年，第 1-2 页。

[2] 参见黄伯禄：《训真辨妄》，上海：上海土山湾印书馆，1936 年；黄伯禄辑、蒋超凡校：《集说诠真》，上海：上海慈母堂，1882 年。



南京教案中的传教士点金传言

许懿（上海大学）

摘要：点金之说早在秦汉之时便已出现并不断发展。晚明时期，来华耶稣会士由于经济宽裕却不事生产，常陷入点金之说的传闻中，此类传闻也屡次成为反教人士用以攻击的话柄，这与民间求仙问道之传统及来华传教士形象都有着密不可分的关系，其本质则在于中国传统文化与基督教文化的差异与冲突。这在南京教案中有着典型的体现，面对沈潅等保守士大夫的攻讦，奉教士大夫与传教士分别以《辨学章疏》、《具揭》等做出了回应，然而，南京教案使得在华天主教事业承受了一次重大的打击。

关键词：传教士，点金术，传言，南京教案

在明代天主教发展史上，南京教案是基督教与中华文明的首次交锋，也是天主教在明末遭受到的最严重的打击。关于南京教案的研究，学界已不在少数。大多数研究都侧重于将南京教案与中西文化冲突联合起来考察，然而从传言角度入手的相关研究仍在少数。[1] 纵观天主教传华史，可以发现关于传教士的传

[1] 有关此话题，前人已有不少研究。其中有关南京教案的研究成果有宝成关：《中西文化的第一次激烈冲

言在近代史中时常出现，并屡次引发教案。其实早在天主教初入华的明清时代，耶稣会士就已面临着点金等传言的困扰。那么我国有关点金的传言是何时开始的？其社会基础是什么？发展了多久？人们为什么会将点金传言与来华传教士联系起来？在南京教案中点金传言如何体现，起到了什么样的作用？

有鉴于此，本文首先分析传教士来华之前，中国社会中的点金术与宗教谣言，其次探讨明代传教士点金传言产生的表现及原因，最后则梳理与考察其在南京教案中的呈现与影响。拟从点金传言的角度探析南京教案的发展脉络，发现明末中西文化交流中的困难所在。

点金术与宗教谣言

点金术在我国古代又称黄白之术、炉火之事等等，它脱胎于道教的金丹术之中，缘起于远古先秦时期的神仙思想、长生之说。早在原始社会，先民们就幻想出了许多关于长生不死的传说。如“不死之民”、“不死之乡”，嫦娥窃取的“不死之药”等等，这些神话故事都体现出了原始先民对于无尽生命的愿望。

到春秋战国时期，原始宗教经历了显著的演变，原始时期的崇拜自然与鬼神的阴阳家、神仙家与此同时兴起，各种寻找神仙及“长生不老药”的活动，屡见于史书。中国古代有关求仙活动的记载始见于战国文献，最初主要是寻找仙

突——明季“南京教案”文化背景剖析》，《史学集刊》，1993 年 04 期；于云汉：《晚明南京教案剖析》，《昌潍师专学报（社会科学版）》，1994 年 04 期；周志斌：《晚明“南京教案”探因》，《学海》，2004 年 02 期等。有关点金术的成果则有杨韶刚：《炼石成金——神奇的炼金术》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2004 年；汉斯-魏尔纳·舒特（Hans-Werner Schutt）著，李文潮、萧培生译：《寻求哲人石——炼金术文化史》，上海：上海科技教育出版社，2006 年；劳伦斯·普林西比（Lawrence M. Principe）著，张卜天译：《炼金术的秘密》，北京：商务印书馆，2018 年等。其中与本文相关的研究则有刘燕燕：《晚明传教士“点金”谣言的传播与辩驳》，华侨大学学报(哲学社会科学版)，2018 年 06 期。



药。如《战国策·楚策》中有人献不死之药于荆王，《韩非子·外储说左上》中有客教楚王不死之道等等。

秦始皇统一六国后，也曾派齐人徐市带领童男女数千人人海求仙人，后来又使燕人卢生求仙人羡门、高誓，使韩终、侯公、石生求仙人不死之药。可惜尚未成功，已然身死沙丘。可以说，这一时期的求仙访仙思想，为后来的黄白仙丹之发轫。

两汉时期，神仙思想盛行。上至君主，下至百姓，均沉溺于神仙方术之中。由于汉武帝宠信神仙方士，方仙道得到了极大的发展，与此同时，黄白思想盛行，金丹术虽未形成但已初见端倪。武帝时，齐方士李少君自称能以“祠灶”化丹砂为黄金，“以为饮食器”，令人益寿，甚至得见海上神仙，封禅不死，这是炼丹术正式见诸史书记载。早期的炼丹术，尚没有明确的步骤程序，一致的目的都是以丹砂、水银制造可以服之长生的“黄金”，由此可见，早期的金丹、黄白并无本质区别。

据高后时期《二年律令·钱律》记载，盗铸铜钱者和协助盗铸铜钱者，一律处以死刑。景帝六年冬十二月，又定铸钱伪黄金弃市律。除此之外，还有奖励协助官府捉捕盗铸者和罪犯自首从轻两条政策，朝廷把控铜钱铸行，打击百姓盗铸。这在某种程度上抑制了黄白术的世俗化。同时，当时的冶炼技术也并未达到能够锻造伪金的水平。

因此，西汉时期却并没有出现许多神仙思想与伪金制造相结合的例子，《汉书》卷三十六《楚元王列传》中曾记载，淮南王刘安写过一本《枕中鸿宝苑秘书》，有《鸿宝经》，言“神仙黄白之事”。成帝时掌管铸造事务的刘向则利用此书冶炼黄金，结果失败并以铸伪金而获罪。或许自此之后，黄白术与民间铸伪金的行为逐渐产生了关系。

西汉以后，黄白术与金丹术逐渐分化，金丹术围绕炼制神丹而展开，黄白术开始成为专门冶炼伪金的工艺，在发展过程中同样产生了变化。从原料上看，从原先的丹砂、水银增加了锡、铅等金属。由此可见，不少金属冶炼的技术也逐渐被神仙方术吸收，这也是黄白术此后长盛不衰的一个重要原因。

东汉时期，炼丹术进一步发展，炼丹术士辈出，如魏伯阳著书《周易参同契》以阐明长生不死之说。同时期的另一位金丹家狐刚子，也是一位黄白大师，他撰写的作品《五金诀》已经对合金转化等问题有了深刻的认识，他提出的“四黄治五金”成为了后人点金的主要手段，可惜的是他的著作只有片段保留下来，具体方法多已失传。值得一提的还有五斗米道的创始人张道陵，传说他在云锦山修炼外丹黄白术三年之后，终于炼成了太清神丹。

然而，两汉时期关于黄白外丹的修炼之术还不甚明细，最早对黄白术方法进行详细记录的著作是魏晋时期葛洪的《抱朴子》。据葛洪所述，黄白之方有二十五卷，千有余首，可见当时的黄白术已经比较发达。其中，《黄白》一卷专门记述炼金知识，介绍了雄黄作金法、青林子作金法、稷匠子化黄金法、小儿作黄金法、务成子作金法等五种炼金方法。同时，也叙述了不少炼金故事，如道士李根、程伟妻等造“药金”、“药银”等。但由于其心不诚，故事中的主人公大多无法成功，反而受到惩罚。由此可见，由于当时道教的兴盛，在宗教因素的作用下，修道与世俗的对立之下，宗教的约束使得早期黄白术在更多意义上成为了一种流传于金丹家之手的“秘术”。

隋唐时期，外丹术的发展进入了黄金时期，并出现了大量理论著作。黄白术亦进入了全盛时期。首先，出现了各种炼金著作。唐代黄白术代表著作首推金陵子《龙虎还丹诀》。除此之外，还有《太古土兑金》、《铅汞甲庚至宝集成》等，这些书籍在内容上不多涉及阴阳五行思想，而是体现出纯技术的倾向。



从内容上看，大多是制造药金药银；其次，伪金种类已经相当丰富。据《铅汞甲庚至宝集成》卷四记载，当时的伪金有雄黄金、雌黄金、瓜子金等药金二十种。对药金名目进行系统阐释的则有张九垓的《金石灵砂论》。其中记述的神仙上金，共有老聃流星金、黄帝娄底金等十三种。

除此之外，唐代笔记小说中点金故事亦屡见不鲜。《太平广记》卷四〇〇《成弼》记载，成弼窃取了太白山炼丹道士的丹砂，用之点金，一粒丹砂可使十斤赤铜化为黄金。唐太宗得知后召令造黄金，成弼因无法拿出丹方而被斩首。[1]《太平广记》卷三〇三《王常》记载，王常有任侠之风，好赈济贫困，后得仙人授以黄白术，此后一生游历天下，以此术救济百姓。[2]在《酉阳杂俎》的《卢生》故事中，唐山人声称自己有缩锡之术，楚州剑侠卢生奉师父之命，闻名而来，下山打假。由于唐山人掌握的技术并不纯熟，卢生认为不足为惧就离开了。[3] 这些故事中的主人公大多都有着遇仙的经历，从仙人、道士处习得黄白术，以造金银。有些故事不乏绘声绘色的详细描写。《太平广记》卷三〇《凡八兄》载，凡八“令德祖取鼎釜鉿锲辈陈于药房中。凡自击碎之。垒铁加炭。烈火以煅焉”。[4]《太平广记》卷三四《裴氏子》载，裴氏子所遇神仙老父为其烧炼黄金，“求炭数斤，坎地为炉，炽火。少顷，命取小砖瓦如手指大者数枚，烧之，少顷皆赤。怀中取少药投之，乃生紫烟，食顷变为金矣，约重百两”[5]，亦真亦幻，精彩非常。

由此可见，唐代以来药金、药银已属常见，并与世俗中的伪金无异，黄白

[1]（宋）李昉：《太平广记》，卷四百宝一，民國景明嘉靖谈恺刻本。

[2] 同上，卷三百三神十三。

[3]（唐）段成式：《酉阳杂俎》，唐段少卿酉阳杂俎前集卷之九，四部丛刊景明本。

[4] 同 1，卷三十神仙三十。

[5] 同 1，卷三十四神仙三十四。

术与神仙思想渐行渐远，世俗化倾向越来越深，“当时道士烧炼外丹，名为求长生，究其实质，已变为制造黄白，以规财利”。[1]这也为唐宋之后黄白术的衰落埋下了伏笔。

宋代的外丹术仍然十分兴盛，然而已现颓势。首先，宋代的丹法理论一味承袭唐代，创新不足，反而更为冗长繁琐、故弄玄虚。其次，外丹长生之法越来越受到质疑，由丹而仙的观念出现了严重的信任危机，不少道士放弃了外丹术的修习，转向修炼身家性命的内丹术。

金丹术的衰落，亦使得一部分道士失去了对金丹术的虔诚信仰，以黄白之术诈财惑众，正如陶穀在《清异录》中所言：“近世事仙道者，不务寡欲，多搜黄白术，贪婪无厌，宜谓之“饕餮仙”。”[2] 宋代不少君王亦对黄白术感兴趣，太平兴国九年（984 年），宋太宗把著名道学大师陈抟请进宫，特别礼遇，奉为上宾，求问黄白之术。因此，也有一部分道士利用此术邀宠媚上，获取官职。如宋真宗时江州长江人王健，遇道士授黄白术，因炼成药银献给真宗而授神武将军等官职，在职期间“贡药金银累巨万，辉彩绝异不类世宝”。[3] 活动于民间的江湖僧道，则烧炼锡铅，以获取钱财。如《席上腐谈》中记载：“张文定公咏，字复之，号乖崖。在蜀有术士上谒，言能煅汞为白金，公即市百两俾煅，一火而成”。[4] 除此之外，民间百姓对于黄白之术也颇有掌握。宋代民间有人专以黄白术铸造假钱币，贩私钱，即便造假可判死刑，也并未禁止杜绝。宋初，李崇矩喜好黄白术，自远迎其人，留其于家中，拜其为师。明知有诈，仍醉心于此。这些故事，在宋代的正史、野史、文集、笔记中比比皆是，其中亦不乏文人士

---

[1] 陈国符：《道藏源流考》，北京：中华书局，1986 年，第 392 页。

[2]（宋）陶穀：《清异录》卷一，民国景明宝颜堂秘笈本。

[3]（宋）吴处厚：《青箱杂记》卷十，明稗海本。

[4]（宋）俞琰：《席上腐谈》，北京：中华书局，1985 年，第 25 页。



大夫的身影，可谓相当普遍。

时至宋代，黄白术已经完全脱离其初衷，而沦为江湖客赖以生存的骗术，令人所不齿，越来越多的明智之士开始对其进行揭露和指责。宋代诗人杨万里谈及此事，曾写诗嘲笑道："少许丹砂和水银，链成紫磨赚痴人。"[1] 徐卿亦在《涉世录》中写道："破布衣裳破衣裙，逢人更说会烧银，君还果有烧银术，何不烧银养自身。"[2] 这些江湖骗客的出现，不仅导致了金丹术的进一步衰落，还使得道教在普通民众中名声扫地、形象卑劣，造成了消极的社会影响。

由元而明，黄白术不断衰微，由于明代帝王好服食丹药，亦好方术，也有江湖艺人进宫以此邀宠的情况出现。总的来说，在明清时期，黄白术仍被普遍认为是一种欺人之术，相关故事不仅广泛记载于《聊斋志异》《绿野仙踪》《镜花缘》《西游记》《三言二拍》等小说之中。在《六十种曲》等戏曲作品中亦不少见。明代有些亲王甚至也曾因为信奉黄白术而被骗。方士自称会黄白术，亲王竟然信以为真，结果所有珠玉器具以及所供资财都被一卷而空，不可谓不讽刺。清代史料中，亦不乏道人李赤脚擅黄白之术的故事，大多都是大同小异。

嘉靖年间的"李福达案"中亦有黄白术的踪迹。李福达因参与白莲教活动而被通缉，隐姓埋名为张寅之后，转投郭勋府上，以黄白术干谒，深受郭勋信任。被官府发现之后，李福达随即被捕。然而，由于嘉靖年间"大礼议之争"的影响，身为议礼新贵的郭勋被朝中保守派挟私攻击，使得这件案子从白莲教事件变成了一件重大的政治事件，李福达最后亦被释放。总的来说，这一时期的黄白术仍然是一种江湖骗术。明清时期，随着道教的不断势微，黄白术也失去了回归

[1]（宋）杨万里：《诚斋集》诚斋集卷第二十五，四部丛刊景宋写本。

[2] 同 3，第 34 页。

正轨的可能。

纵观我国古代历史，道教黄白术的发展有着悠远的历史，它不仅深深植根于我国本土宗教文化之中，也有民间俚俗的一面，还曾与白莲教这样为官方不容的民间宗教产生联系。实际上，黄白点金之说中所谓的炼食黄金、服之长生，本就是一种谣言。唐宋以后世俗化倾向的加深，利用黄白行骗的事件也越来越多。同时，作为一种制造伪金的方术，黄白术本来就有着比较大的底层受众，因此一旦与某些宗教活动联系在一起，就很容易引起官方的注意，使官府担心有不法之徒利用谣言以迷惑黔首，图谋不轨，从而进行取缔。

由此可见，我国古代典籍中关于点金的记载便不在少数，各种故事、谣言也十分常见。早在传教士入华之前，点金传言的发展与流传已经有了比较深的社会基础。

明代传教士点金传言的产生及其原因

明万历十年（1582），耶稣会士利玛窦(Matteo Ricci）抵达澳门，开始了漫长的传教生涯。在此过程中，他经历了严重的挫折与困难，坊间对于传教士的各种猜测与流言也甚嚣尘上。可以说，在利玛窦等传教士来华之初，点金传言便已经出现，并引起了不少人的注意。

利玛窦寓居肇庆期间，天主教徒陆氏父子二人沉迷炼金术，把家具都烧光了，仍不死心，向利玛窦等求取秘术。在“罗明坚通奸”的诽谤案中，诽谤者教徒蔡一龙（教名马丁），最初也是因为迷醉于黄白术而从澳门来到肇庆，并与耶稣会士打得火热。据利玛窦本人记载，两广总督刘节斋也有可能是因为求取黄白术秘密而不得才将其驱逐其出肇庆的。1589 年，利玛窦迁往韶州之后，当



地士绅官员纷纷前来拜访，其中便有瞿太素，他的本意也是想从利玛窦处学习炼金术，却习得了基督教教理与数学几何等学问。此后，利玛窦又前往南昌，在 1595 年 10 月 28 日致某友人函中，利玛窦记载到："这里传言我会将水银变成白银，南昌有成千上万人关注此事，为此他们消耗了岁月和珍贵的财产而至今无人会做……我越说我对此事一窍不通，他们则越相信我会。"[1]而之后利玛窦两次进京，太监们都对他的"造银术"表现出极为强烈的兴趣。沈德符亦称利玛窦"不权子母术，而日用优渥无窘状，因疑其工炉火之术"[2] 可以说，黄白术传奇，伴随着利玛窦来华的始终。

由于不同寻常的慷慨和优渥的生活，人们对传教士们的资金来源问题产生怀疑，便制造了传言，声称他们身怀异能，掌握着使水银变成金钱的秘密，并担心其借此收买人心，有伤王化。那么，此类传言传播的原因究竟为何呢？

首先，明代求仙问道、方术盛行的社会背景是传言传播的前提条件。在利玛窦日记中有一段关于晚明炼金求仙的风气的详细描述，"全国各地面，特别是在有权势的人们当中是很普遍的。第一种习惯是努力要从别的金属中提取银子，第二种则是企图延年益寿长生不死。"[3] 可以说这种风气是比较普遍的。在王室层面，明代诸帝十分崇尚方术，爱好服食金石药物，自太祖、成祖起，就曾访查道士，期望获得长生的秘诀。仁宗朱高炽、宣宗朱瞻基、英宗朱祁镇、宪宗朱见深及世宗朱厚熜等都曾服食过各种丹药，尤其是世宗，尚斋醮祷词，崇道至深，服丹至死。《孝宗实录》卷十二记载到，有普通百姓因声称自己通黄白之术而受拔擢，"陛太常寺四品散官，赏银三百两，盐六万引。"[4] 就民间而

---

[1] 《利玛窦信函》，第 281–282 页。

[2]（明）沈德符：《万历野获编》，北京：中华书局，1959 年，第 785 页。

[3] 何高济译、何兆武校：《利玛窦中国札记》，北京：中华书局，1983 年，第 96–97 页。

[4] 陶希圣：《明代宗教》，《明史论丛》，第十辑，台北：学生书局，1968 年，第 283 页。

言，在中国传统民俗文化中，炼金、访仙等内容便一直存在着。通过点石成金、炼铁为银的方式来获取财富对于普通百姓来说也有着极大的诱惑力。因此，王室对于方士的求取，以及民间百姓对于财富的渴望、炼金术的好奇，都使得传教士点金传言的传播成为可能。

其次，这与利玛窦本人的"术士"形象有着密不可分的关系。利玛窦的长相异于汉人，"面皙，则须，深目而睛黄如猫"[1]"紫髯碧眼，面色如桃花"[2]"貌稍似色目人耳"[3]，神采奕奕，因而常被认为拥有长生之术。同时，他优雅的谈吐与不俗的个人魅力，也十分符合传统民间故事中的仙神形象。这种独特的外表给予了人们虚构与联想的空间，加上他手中的西洋奇巧之物品，使人不得不怀疑他拥有着奇异的法术。除了炼金术之外，利玛窦还被传言拥有求子术、西国记法记忆术等技能。而出版地图、制作天文仪器、预测日食等活动，一方面为利玛窦赢得更多的尊敬与声誉，另一方面无疑在客观上强化了其"术士"形象。如此种种，都使得利玛窦之"术士"形象逐渐确立起来，最终令利玛窦在中国社会这个文化他者之中达成其形象的"自我"建构与身份认同。然而，这种带有中国本土化特色的形象，无疑会给时人带来误解，并使得后来之人的认识也难以逃出传教士"术士"形象之窠臼，对于传教士始终带有"炼金术师"之类的误解。

最后，中西文化之间的差异与相互误解是传言传播的根本原因。在把中国之外的异邦人视为"野蛮"的中国中心论的权力话语之下，封闭的国人尚无法对西人持平和的对等态度，心态相当复杂。虽然，明末传教士的到来引入了西方科技知识，向时人展现了更广阔的世界，然而仍有不少人仍秉持传统的夷夏观念。他们奉大明为正统，坚持传统的朝贡体系，"我太祖高皇帝定鼎胡元，从古

[1]（明）顾起元：《客座赘语》，北京：中华书局，1987 年，第 193 页。

[2]（明）李日华：《紫桃轩杂缀》，《四库全书存目丛书》，子部第 108 册，山东：齐鲁书社，第 14 页。

[3]（明）方弘静：《千一录》，《续修四库全书》，第 1126 册，上海：上海古籍出版社，第 371 页。



得天下之正，未有匹之者也。故建号‘大明’，名称实也，何物辄命名为‘大西’，抑思域中有两大否？”他们无法接受传教士们对于国名“大西”的称呼，认为是逾矩与僭越。同时也本能地对西人有着敌意，认为他们可能会图谋不轨。再加上欧洲人在东南亚的殖民行径，更令政府对这些“西人”的行为产生警惕。除此之外，其所传播的西学以及天主教不但旷古未闻，也与中国的传统文化观念大相径庭。在反教者的眼中，他们所宣传的宗教理论违背儒家纲常伦理。同时，点金的传言同时也成为了反教者用以抨击天主教和传教士的手段与工具，他们以维护道统为立场，拒斥西学，同时也利用、夸大、传播谣言作为反教手段，从而达到他们禁教的目的。

在中国古代历史中，传言的最终命运有三种情况：一是传言被证“实”，二是传言被证“否”，三是辟谣未果、真假难辨。有关于传教士的点金传言，虽没有被各类文献所澄清，但随着历史的发展和事实的验证，最终湮没在历史的长河中，而在内容上产生了新的变化。

南京教案中的传教士点金传言与回应

明末天主教入华之后，由于中西文化的差异，耶稣会士与当地人民时常产生一些摩擦。据耶稣会士曾德昭调查，从 1582 年到 1616 年的 30 多年里，就曾经发生过 54 次“教案”。但这些教案大多只属于地方性质，经官方调和之后也很快平息，并未造成很大的影响。万历四十四年（1616）爆发的南京教案，则真正触动了天主教在华传教事业的根本。这次中西文化的首次交锋，使传教事业受到了很大的打击。

万历四十四年（1616 年）五月，礼部侍郎沈潅上奏《参远夷疏》，对天主教进行抨击。此后，又分别于七月上奏《再参远夷疏》、十二月上奏《参远

夷三疏》，三疏连上，从攻讦传教士邪说惑众，到意指其图谋不轨，再到暗示王丰肃等是意图蚕食东南沿海的弗朗机人，步步紧逼，要求神宗对其尽快进行驱逐。然而，由于神宗晚年时常怠政，对奏疏多留中不发，因此前两疏的上奏并未得到他的批复首肯。然而，朝中的保守派官员却早已进行了联动，已经对传教士们进行了大规模的批捕。七月九日，未及皇帝颁布谕旨，沈漼便在礼部尚书及东阁大学士方从哲授意下，准备先行逮捕南京传教士，再请旨洽罪。七月二十一日，又派巡城御史孙光裕前往教堂等处抓捕。八月二十四日，则又逮捕了钟鸣礼、张寀等人。至此，沈漼等人的拘捕行为仍是在神宗尚未许可的情况下进行的。

在第三疏中，沈漼仍如前两疏一样措辞严厉地罗列了这些"远夷"的诸多罪状，其中一条则提到了《具揭》的投递问题，沈漼指出"各衙门参彼之疏，尚未得旨，而庞迪我、熊三拔等，亦造疏揭，差其细作钟鸣礼、张寀等，赍持前来，诈称已经奏进，刊刻投递。"虽点到为止，言下之意则是指耶稣会士有一套贯通全国的通信网络，这对于封建王朝来说无疑是无法忍受的。除此之外，沈漼还声称传教士王丰肃的原籍是制造沿海盗患的弗朗机人之流，更引发当局的警惕。在沈漼等保守派官员的反复上奏中，神宗了解到了事情的严重性，同时加上重金贿赂打点，太监侍从、阁臣方从哲等从中斡旋，1616 年 12 月 28 日，神宗终于下达了批复何宗彦等人奏疏的请求，并于 1617 年 1 月 9 日正式宣布诏令，"王丰肃等立教惑众，蓄谋叵测，可递送广东抚按，督令西归。其庞迪我等，礼部曾言晓知历法，请与各官推演七政，且系向化来，亦令归还本国。"[1] 这场教案也初步落下帷幕。

在保守派们对传教士的诸多指控中，对他们经济来源、点金传言的怀疑与

[1]《明神宗实录》卷 552，万历四十四年十二月丙午条，台湾"中央研究院"历史语言研究所 1962 年校印本。



指控也占了一部分，沈漼在《再参远夷疏》中写道：“既称去中国八万里，其赀财源源而来，是何人为之津送？”“从其教者，每人与银参两。”[1] 认为传教士点金买民，收买人心。对此，传教士与诸多友教、护教士大夫进行了回应。

传教士方面，为了拯救来之不易的传教成果，王丰肃、庞迪我、熊三拔等均进行了自证行为。在南京礼部记录审问内容的札文《付该司查验夷犯札》中，王丰肃等回应道：“一向丰肃所用钱粮，自西洋国商船带至澳中，约有六百两。若欲盖房，便增到千金。”[2] 南京礼部会审天主教徒钟鸣仁时也得到供词：“所费银两在澳中来，每年约有一二百两”[3]“澳中商人转送罗儒望，罗儒望转送至此，岁岁不绝”[4] 等，阐明了金钱是从澳门转送而来的。庞迪我、熊三拔所作《具揭》“解工为黄白挥金如土”“解赀财与人”两条中都进行了申辩，首先以“世无此理”表明了传教士擅黄白之术的荒谬，其次庞迪我、熊三拔二人还对这种传言的由来进行了猜测：是向传教士求取炼金术而不得的人疑心毁谤所致。接着既有烧炼之术为何还需要他人托寄银钱，最后表示坦荡接受搜捡，若被发现烧炼之物，愿依律究罪，以息怨谤之口。

在护教士大夫方面，以徐光启为代表的士大夫也做出了积极的回应。危急关头，徐光启不顾个人安危，于万历四十四年七月上旬，以坦荡的心怀写下《辨学章疏》。《辨学章疏》主要分为三部分内容：首先他承认了自己友教士大夫的身份，其次也对传教士的品行及他们所传播的基督教义给予了极高的评价。第三，呼吁以开放的心态借西学西教等补益儒术的缺陷，排抑佛法的乖谬，从而对传统思想进行改革，稳定社会秩序，实现国家的长治久安。在其中徐光

---

[1]（明）徐昌治：《圣朝破邪集》，沈漼《再参远夷疏》，建道神学院，1996 年，第 62-63 页。

[2]（明）徐昌治：《圣朝破邪集》，《会审王丰肃等犯一案》，建道神学院，1996 年，第 75 页。

[3]（明）徐昌治：《圣朝破邪集》，《会审钟明仁等犯一案》，建道神学院，1996 年，第 108 页。

[4]（明）徐昌治：《圣朝破邪集》，《会审钟鸣礼等犯一案》，建道神学院，1996 年，第 100 页。

启指出，传教士们的盘费来源并不是所谓烧炼金银而来，而是由“西国辗转托寄”。他甚至还提出了解决传教士经济问题的方案：为避嫌疑，可以使朝廷除了发送光禄寺恩赐钱粮之外，额外供给传教士衣食捐助，进而便可以断绝他们与“西国”的关系，便可不生嫌疑。除此之外，杨廷筠的《待疑篇》也对经济来源问题进行了阐述。

然而，这些回应并没有消除人们对于传教士擅黄白之术的传言，在李九功的《问答汇抄》中，仍有人向其询问历年用费的来源。康熙帝于三十四年（1684）接见毕嘉等时，也仍对其经济来源感到好奇。这些回应同样也没有使神宗改变旨意，因为传教士们的某些行为的确触及了封建君主的权威与底线。

在我国传统政教关系之中，以儒为主的宗教格局长期以来维系着古代中国的稳定与长久。宗教是作为维护封建纲常名教、伦常秩序的工具而出现的。因而，当明代入华的天主教展现出挑战传统儒家伦理的一面时，政治上的打击成了必然。同时，君权至上，教权服从政权也是我国传统政教关系中鲜明的特点之一。而且在整个过程中，明神宗都处于比较被动的状态，传教士与士大夫们极力申辩，也很难争取到他的大力支持，南京教案的最终结局亦可想而知。虽然关于点金传言的回应只是反教活动中攻击、澄清这一常见模式之中的一小部分，但也可由此管窥异质文化在尝试融入中国传统儒家文化时的艰难探索。

结论

明朝末年，以利玛窦为代表的传教士远渡重洋来到中国，揭开了十六、十七世纪中西文化交流的序幕。在探索之中，利玛窦完成了从“西僧”到“西儒”的角色转换，推行结交士大夫的上层策略，通过这种方式，利玛窦进行了清晰的身份定位，塑造起了传教士的“儒生”形象。



传教士们生活优厚却不事生产的生活状态，使时人产生了传教士擅点金之术的传言。对此，他们曾多次进行过辩解与否认。但有时出于谨慎起见，传教士也会选择三缄其口，如利玛窦曾经向其耶稣会同事说道，承认自己是一名炼金术士总比承认自己的钱来自澳门，罪过要小一些。而这种朦胧的态度在某种程度上也助长了此种传言的形成。

总的来说，传教士们的"炼金术士"形象并不是其主动塑造而成的，而是在明代国人误解、猜测之下杂糅而成的产物，从而引发了传教士的点金传言，并在南京教案之中被反教士大夫利用而为抨击耶教的工具。然而，"点金"显然不是抨击传教士们的主流罪状，而更像是用以佐证其居心叵测的欲加之罪，更落实了他们形迹可疑、类似邪教的罪名。南京教案的发生，本质仍是中西异质文化难以调和的结果，是儒家纲常名教面对可能存在的威胁时敏捷而迅速的应激反应。

基督教与近代中国妇女专辑

Researches on Christianity and Female in Modern China



日据时期台湾女性近代身体知识的建构及其话语向度

——以“解缠足运动”为考察对象

王发达（南京大学）

摘要：日据初期的台湾旧惯调查及台湾书写，对于缠足这种传统河洛社会身体仪态，如何建构出相关知识，乃至如何改变这种规范与价值，与最后从身体直到思想彻底地将台湾人改造为日本人，可说是不可忽略的重要因素。从视觉中心主义的身体仪态展示，殖民政府的知识、言语规训，到台湾民众观点的挣扎与位移，日据时代台湾民族志书写，成为一种塑造与诠释台湾女性身体知识的权威见解。台湾女性的身体如何观看或被监视等民俗知识的背后，不仅透露出日本明治维新以来所亟欲追求“脱亚入欧”的现代性，甚至与台湾殖民统治的合法性有着密不可分的关联。

关键词：台湾书写，视觉中心主义，后殖民主义，缠足

1898 年 8 月 6 日强台风侵袭北台湾，当时台北城内发生大水灾，死伤人数严重，根据官方统计的死亡人数，台北城内一带的遇难者以缠足的妇女居多。《台湾日日新报》同年 8 月 10 日除了报导《风雨被害汇整》，还刊出《灾余志

感》以描述对这场灾祸的看法。这篇报导如下：

居民惨遭溺死及未即死而受伤者，多属缠足妇人，平素行走已嗟不便，一临危险，心忙脚乱，欲避不能，惟狂呼以求救，幸有人援，始得逃生。若无人扶，则必待毙 。又有男人死伤，曾为其缠足妻女交赖提携，累以不能急避所致，是缠足之害昭然也。[1]

很显然地，这则报导将暴雨造成的水灾伤亡人数女性多于男性的现象，归咎于女子缠足行动不便所致。这种主观的见解透过当时台湾总督府的官方媒体《台湾日日新报》来加以渲染，是否是趁着自然灾害的报导时，另以“夹述夹议”的方式引导民众产生一种排斥缠足的负面印象？当然不能排除这是刻意制造出来的反缠足论述，如同紧接在上述报导后，就是扑天盖地抨击缠足弊病的评论，如此一来，不得不说这是一种蓄意的政治操作。缠足负面的刻板印象，可能或多或少地受到当年官方主流意见的影响。曾担任台湾总督府民政局佐仓孙三，将台湾妇女缠足的身体动作描述为“蹒跚行步”、“倚杖或人肩绕能步”，因此也是最须被移风易俗的对象之一。其描述如下：

台岛风尚，与我本国大意其趣者，不遑枚举，其最奇特者，莫若于妇女缠足。缠足之风，其来久矣，而至于今日，犹未衰，非英雄则不能移此风。闻妇女至五、六岁，以布帛缚之，渐长渐紧，终使足指屈曲小于拳，倚杖或人肩绕能步。而妇人自以为美，男子亦视其蹒跚行步状为步步生莲花。足大者，迟嫁。[2]

缠足属于法国文化人类学之父莫斯（Marcel Mauss，1872-1950 ）在《人类学与社会学五讲》一书所说的“身体技术”。他认为每个社会，都存在了解使

[1] 《灾余志感》，《台湾日日新报》1898 年 8 月 10 日，第 1 版。

[2] 《台湾日日新报》1896 年 12 月 5 日，“社论”。



用自己身体方法的传统方式。habitus （惯习)并非仅单随着个人喜好与仿效而来，而是从社会、教育、礼仪、习俗、声望等孕育而来的集体社会观念。人的身体可以说是人类社会最自然的技术实施对象。从身体技术不但可看到个体的实践，而且可看到混杂着心理学与生理学、社会因素在支撑。[1]从这种角度来看，缠足是女性的身体技术，它源自传统的社会、教育、礼仪、习俗、声望等复杂因素，反映了整个社会的集体心理。

Habitus（惯习)一词及其概念，在法国社会学家皮耶·布赫迪厄(Pierre Bourdieu，1930-2002)的文化场域理论被细分为规范与价值。规范是一个社群具有特色的规则与社会惯例，包括语言、礼貌标准、举止礼仪等。价值则是引导出规范的荣誉感觉。每个社会的个体会透过规范与价值的学习，直到完全内在化，而成为内化的价值实践及身体仪态。身体仪态，是一种政治神话学的实践，而具体化为社会恒常的布置，包括站着、走路、说话的姿势，及如何感受、思考的方式。[2]

缠足是清代台湾河洛社会的身体仪态及其实践价值，也是某一社群或阶级所拥有的规范与价值，是一种身体仪态或身体技术。台湾民众的身体知识如何建构，乃至如何被改变，到最后如何从身体直到思想彻底地改造，都是很值得思考的议题。本文将以缠足为核心，以包括片冈严、东方孝义、佐仓孙三等所著的台湾民族志经典作为主要参照坐标，并广泛参照日据初期代表台湾总督府观点的《台湾惯习记事》、《台湾协会会报》、《台湾日日新报》；代表官方监视系统的《台湾警察协会杂志》、《台湾警察时报》；代表教育观点的《台

---

[1]（法）马赛尔·莫斯：《人类学与社会学五讲》，林宗锦译，桂林：广西师范大学出版社，2008 年，第 88 页。

[2]（法）布赫迪厄、(美）华康德：《实践与反思：反思社会学导引》，李猛、李康译，北京：商务印书馆，2015 年，第 117 页。

湾教育》、《台湾爱国妇人》；代表语言学观点的《台湾土语杂志》、《语苑》杂志；最后参照台湾知识阶层观点的私人日记，如《灌园先生日记》等。日据时代相关台湾人身体的论述，虽然有来自不同社会位置的差异，基本上可区分为“外在观点”与“当地人观点”。显然，要求解放缠足或剪掉辫子，大都是来自外在观点的压力，最直接的是日本殖民政府，对台湾本岛人而言，这些诉诸他们身体技术的改变，无疑都是来自外在的观点。其次，身体解放运动标榜的“天足”疑似外来的词汇，可能与外国传教士、教会组织有关。例如《台湾日日新报》1897 年 7 月 14 日报导福州传教士发起天足会。[1]1900 年 1 月 21 日报导了“今回又有外国人之主倡，以矫正此陋风，其会长、总办等皆属外国妇人。”[2]无论是外国传教士、外国妇人、外国商人或日本人，他们所持的反缠足论述，多是反映外在观点。

台湾人面对自己身体的看法，毫无疑问的，是属于当地人的观点。总体来看，20 世纪初期台湾的缠足突然之间变成众所嘱目的焦点，甚是有待改革的对象，是从来自外在观点的差异与殖民统治带来的压力开始，经由言语的道德驯化逐渐渗透，社会底层保甲、民俗警察的动员、教育体系对学童的贯彻，到最转变为完全认同外在观点为止。日据初期对于台湾风俗习惯采取不干涉态度，依据代表官方观点的《台湾惯习记事》中《台湾と风俗习惯》一文，可知日据初期官方即认为：台湾的风俗习惯并非一朝一夕可以改变，而采取较放任的态度：

移风易俗乃古今东西以为最难者，新政与新政被治者之间，常画鸿沟，本为常事，尤其如中国种族，于此点以顽牢不可拔见著称。是则，领有本岛以来，

[1] 《台湾日日新报》1897 年 7 月 14 日，第 4 版。

[2] 《台湾日日新报》1900 年 1 月 21 日，第 5 版。



关于人民之风俗习惯不加任何干涉任其自由。[1]

但台湾总督府看似放任的态度，并非表示他们没有任何意见。只是他们刚开始，采取比较委婉地透过台湾民间组织，而官方退居背后资助的方式，成立许多民间或半民间的协会，借此大力推行改善台湾社会中的传统习惯。1899 年黄玉阶等仕绅筹组天然足会而揭开解缠足的社会运动，背后却是由台湾总督府赞助与支持的。[2]

1911 年起，日本殖民政府直接以保甲等基层的行政组织，强制推动解缠，以保甲规约明文要求，未满二十岁的缠足者均须解缠，尚未缠足者则绝对禁止，违反规定者视情节轻重处罚。据统计 1920 年全台湾总缠是人数降至 20 万 820 人。[3]原先与外在观点差异甚大的当地人观点，经过时间演变，从一开始的迟疑犹豫，到后来观点逐渐位移，甚至完全以外在观点来自我审视。这样由外而内的转变，并非仅止于一种身体外貌审美的要求，同时也是一种内在精神的检视，对台湾人民而言，不可不谓是一种彻头彻尾的巨大转变。重新解读这些史料，本文将分为两个方面加以分析，包括从视觉至上主义的台湾民众身体仪态展示，日本殖民政府的知识、言语规训，到台湾民众观点的挣扎与位移。借着这些观察，我们将更进一步考察日据时代的台湾民众身体知识，是否是一种塑造与诠释台湾民众知识的权威见解。台湾女性的身体该如何观看或监视等民俗知识的背后，不仅透露出日本明治维新以来所亟欲追求"脱亚入欧"的现代性，甚至与台湾殖民统治的统治性有着密不可分的关联。

---

[1] 《台湾と风俗习惯》,《台湾惯习记事》1902 年第 2 卷第 11 号，第 216 页。

[2] 吴文星：《日据时期台湾的放足断发运动》，载台湾师范大学中等教育辅导委员会编：《认识台湾历史论文集》，台北：台湾师范大学中等教育辅导委员会，1996 年，第 212 页。

[3] 杨翠：《日据时期台湾妇女解放运动：以台湾民报为分析场域（1920-1932）》，台北：时报文化出版社，1993 年，第 57 页。

一、帝国的监视：视觉中心主义[1]的缠足展示

1900 年黄玉阶、李春生、蔡国琳等大力支持天足的仕绅大都是男性，他们看待女性的身体与当时台湾女性的观点存在较大的差异。有趣的是，解缠足运动的知识，很多是建立在视觉展示上。然而对于台湾妇女而言，这却相当于一种特殊尺度的暴露。在台湾传统社会，缠足的公开暴露方式，仅在婚礼习俗当中展现新娘穿绣花鞋的三寸金莲姿态而已。这种个人私密的女性空间，开始被当作一种知识认知的冰冷对象，关系到一种古老的流行风尚或品味，如何在现代的认知与监视下，逐渐被除魅化的重要过程。

首先，最容易接触到的缠足史料，是片冈严 1921 年集结出版的《台湾风俗志》。书中第六章《台湾人の缠足》除了描述缠足相关的历史渊源，还穿插着台语词汇，如脚帛、尖头鞋、色裤等。最特别的是，竟然描绘了台湾妇女缠足的脚踝“裸照”，包括三张没有包裹脚帛的左侧、右侧、底侧等不同角度的描绘，以及一张右侧的人体骨骼对照图。[2]片冈严的这些文字与透视图解，应是来自 1905 年的《台湾惯习记事》未署名的文章《汉族妇人の缠足》，尤其是文章篇末的附图。这种对身体脚踝局部的描绘与骨骼对照，就好像是身体的透视图，一点都无法感受传统妇女的美感，而是单纯传达对缠足认知的冰冷与怪诞。

而早在 1900 年的《台湾土语杂志》刊登了一篇署名为“差不多翁”的《缠足》一文，文中插入了若干张关于缠足的插画，第一张是手执团扇盛装的缠足妇女，第二张是穿着华丽绣花鞋的缠足侧面，第三张是单独的三寸金莲绣花鞋的华丽

---

[1] “视觉中心主义”（Ocularcentrism）不仅仅是一种知觉体验，也是一种文化借喻。视觉中心主义意味着预先置入了一种思维模式和观看视角。见 Jay Martin，*Downcast Eyes : The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*, Los Angeles: University of California Press, 1993, p. 588.

[2] 片冈严：《台湾风俗志》，台北：台湾日日新报社，第 111 页。



侧面，第四张是脱下鞋子，仅穿着脚帛的女性足部，最后一张是完全赤裸的脚踝。[1]从插画的逻辑顺序来看，是从整体的盛装美女，到脚踝局部，从衣着刺绣到局部脚踝的展示方式。

据现有资料，台湾缠足妇女的足部观看与模型制作，最早始于 1900 年日本东京饭田町的日本赤十字社的笃志看护妇人会。1900 年 4 月 16 日他们由“藤田嗣章”负责报告相关状况，并展示缠足者四脚趾向内屈折的模型，以供会员观看。[2]据 1900 年 3 月 3 日《天足余谈》的报导说：

昨闻县厅某官将渡内地，拟带缠足女像，并刻木成足形状，俾内地官民观览。黄玉阶因命匠工雕造，且招二妇人照像，庶几可裨某官携带。[3]

这则报导的“县厅某官”指的应该就是台北县庶务课长金子源治。金子源治，时任台北县庶务课长，他为了达成天足会到日本内地筹备募款事宜，准备将台湾妇女缠足做成木雕形状，而黄玉阶也因而要求匠人来制作，并找来两位妇女拍照。无论是照片或雕刻模型，都是一种视觉的认知，而且是台湾人制作并提供给日本本岛人观看的。据 1900 年 5 月 10 日《天足纪事》一文报导同年 5 月 5 日黄玉阶在天足会开会时，参与者包括军医藤田嗣章、台北县内务课长金子源治。

藤田嗣章最重要的身份，就是传教士和军医。从 1902 年 3 月 22 日《台湾日日新报》中《藤田军医部长の辅补と在台中の功绩》一文可知，他除了必须担负的军队卫生、地方卫生等职务外，对于台湾各公共团体的创设、维持也功不可没。例如他担任过“赤十字社台北支部副长”，自此开始辅佐村上支部长，

---

[1] “差不多翁”：《缠足》，《台湾土语杂志》1900 年第 4 期，第 10-15 页。

[2] 金子源治：《天然足会に就て》，《台湾协会会报》1900 年第 20 期，第 26 页。

[3] 《天足余谈》，《台湾日日新报》1900 年 3 月 3 日，第 3 版。

扶植本岛赤十字社博爱精神，并为应付被孤立于南洋的困急现况，而提倡看护妇养成，并亲自担任讲习，甚至于还负责社费的出纳。[1]以藤田嗣章的事迹来看，1899 年 4 月台北的日本赤十字社笃志看护妇人会支会所推广的看护妇养成的《看护法》与《育儿法》，有他不可磨灭的贡献。而隔年到日本内地解说，并借着缠足模型与照片展示，以达到对解放缠足的诉求，更是少不了他的积极活动。对于反缠足论述而言，这种视觉至上主义确实能发挥惊人的影响力，如藤田嗣章在会场的医学专业解说与模型展示，借此呼吁各界支持台湾妇女解缠足的倡导，确实获得很大的反响，当年日本本岛因深感台湾妇女的不幸遭遇而纷纷慷慨解囊。[2]

这些原始构想，更多应该与现代医疗有密切的关联，但从 1905 年的《台湾旧习记事》到 1921 年《台湾风俗志》的图像，同样也是一种视觉中心主义的延续设计。虽然这种传统，与十九世纪的现实主义、科学精神有关，但它直接地针对特定部位赤裸裸地描绘缠足妇女足部骨架图像的展现方式，除了展现描绘者本身具备的人体解剖学的知识，同时也是一种现代性的价值俯视。

博览会中缠足文化展示运用的元素，都经过了“去脉络化”(de-contextualization)的过程，脱离原有的社会文化情境；这些元素移转到博览会场后，透过不同的组合方式，安排出一套新的再现脉络，形成观看者动态建构“他者”意象的基础。经过原有脉络的割离和呈现场域的转换，这些展览中隐藏的异文化展示陈列逻辑，仍强调运用物质图像的视觉区辨对比特性，作为呈现民族文化差异的代表。图像与模型背后复杂的社会文化脉络和意义，其实不是再现的重点。大体而言，展览会展示运用缠足文化符号的组合排列，流动地传达“奇特”、“野蛮”、“原始”和“落后”等多层印象。这些印象经常进一步延伸出台

[1] 《藤田军医部长の辅补と在台中の功绩》，《台湾日日新报》1902 年 3 月 22 日，第 2 版。

[2] 金子源治：《天然足会に就て》，《台湾协会会报》1900 年第 20 期，第 26 页。



湾社会未开化和等待被“教化”的联想，因此成为殖民者表现统治管理效率以及宣扬“现代化”理想的对照基础。这些场异文化物质符号传递的讯息，并非单纯客观的异文化知识，而是一套隐含的意识型态和权力结构关系反射再现的异文化意象。

在日据时代的历史档案中，不太容易听到缠足女性的声音。而从同时代人的角度来看，隐私部位的被偷窥，对当事人可能是很不愉快的，甚至是一种侮辱、轻蔑的意味。例如当年上海《大公报〉的《戒缠足说》一文，后被“新树君”翻译为日文以对照形式刊载于《台湾惯习记事》第二卷第十一号。“我看见外国人，把清国女子的小脚，印出图样给人家看，这便是轻贱羞辱的意思 。”[1]

这种视觉主义，对于外国人而言可能是新奇的异国情调，但从当事人角度来看，却很可能是负面的、贬抑的羞辱意涵。从史料解读看来，刻意呈现缠足妇女的裸脚，除了满足观看者的好奇之外，其背后的意识型态，值得令人深思，尤其是《台湾惯习记事》刻意以骨骼透视的角度来再现台湾妇女的缠足。如此一来，缠足给观看者可能仅是一种脚踝骨骼扭曲变形的丑恶感，而非符合传统审美对缠足美感。如果说这是一种理性的、客观的、冷静的描绘，目的在于型构台湾民众的身体知识，那么这种特殊角度的描绘，不但显然无法理解缠足引发的传统审美，甚至是带着极端厌恶的不安，以致于民众冷酷无情地将这些可能引起欢愉的象征资本，以透视的方式将之解剖开来。同时，这些台湾现象也可以作为有待改善的负面列举，例如片冈严将缠足、鸦片吸食等台湾人的负面形象表列，继而引发一系列的社会批评。身体的言说和阐释对应着近代启蒙中的“过敏”塑造过程，这种现代性的生成过程表征出政治性的隐喻色彩。

随着缠足文化标本的采集、摆放与组合陈列，一方面可以透过建构“异己”

[1] 新树君：《戒缠足说》，《台湾惯习记事》1902 年第 2 卷第 11 号，第 45 页。

和“他者”野蛮、残忍、落后、原始等负面意象，强调殖民的正当性与合法性，并传达 “他者”被现代文明“驯化”的讯息；另一方面，也能满足观众对于“原真”的向往和“异国情调”的浪漫想象，让人忘却殖民主义和帝国主义令人不快的一面。最后，透过博览会的消费和休闲娱乐特质，潜移默化地灌输一般大众对“他者”的想象，为阶级化、 进化或同化意识奠定根基。[1]

对于旧时代的台湾人而言，台湾女性的缠足与男性的辫子，不仅代表不同的象征资本，也有其特殊意涵，无论是作为一种社会地位象征，或美感、性感等审美品味。而代表外在观点的视觉展示，却闯入这些私密的空间，将它们当作一种认知对象，甚至是博览会场展示的标本，其背后意涵显然与帝国的监视有关，而非仅是单纯的异国情调认知而已。“当今世界内的列国相赛进益，孜孜在进步的其中，咱日本帝国是有着全世界的一等国，亦着占东洋的主权，彼威风压得四海的人，……不拘咱本岛人能无想着圣恩，直透守旧惯风俗拢无随世间的进运，要想起来着真伤心，实在可惜与可怜的形情。”[2]从中我们可以看到当时日本以世界“一等国”自居，对台湾社会惯习的价值俯视，缠足和辫子已经被视为“清国的遗物”，日本殖民政府致力于清除“清国虐政的遗物”，要“改歹风俗”[3]。因为清朝已经在 1912 年被推翻，既然它们不再有满洲人政权的象征支撑，那么这些“遗物”也可以顺理成章地被大肆清除。诸如先行研究成果所展现的，日据时代台湾知识建构与权力展示，对于异己文化具有深刻的影响。从日据时代开始，台湾总督府奖励台湾士绅赴日本内地观光，从而“发现”文明形象，对

---

[1] Anne Maxwell, *The Native Village in Paris and London: European Exhibitions and Theories of Race In Colonial Photography and Exhibitions*, London and N. Y.: Leiceter University Press, 1999, pp. 15-37.

[2] 古桥与之助：《蒜头断发会に于ける委员长の经过报告》，《语苑》1915 年第 8 卷第 6 号，第 28 页。

[3] 古桥与之助：《蒜头断发会に于ける委员长の经过报告》，《语苑》1915 年第 8 卷第 6 号，第 30 页。



比于台湾的“野蛮”而使得他们回台湾之后带头提倡解缠足、断发。[1]1903 年日本于大阪举行劝业博览会关于台湾的展览，原本设计在笃庆堂内陈列吸食鸦片、女子缠足等惯习照片，最后却因总督府认为有损台湾统治政绩形象而被否决。[2]从台湾身体知识的建构到展览，例如台湾民众的“陋习”的相关照片到底陈列与否，不仅与帝国的监视权力息息相关，也显然与殖民统治的合法性有关。

二、规训与位移：缠足的台语书写及民众因应

后殖民主义在学术上提醒我们底层人说话的权力，很可能在各种权力、精英言说主导的论述结构底下，底层人所说的话不被承认，或被遮蔽而掩盖消失。大部分日据时代文献，都是日语、文言文书写的，意味着它所预设的读者是日本人和台湾传统士绅菁英。这也是意味着日据初期推动台湾解缠足运动的两股力量，结合了台湾总督府与台湾传统士绅。从历史事件顺序来看，就可以发觉这种刻意的安排意图。首先在 1900 年 3 月 15 日就先于淡水馆举办“扬文会”将全岛科举绅缙之士集结起来，随后 3 月 20 日“天然足会发会式”正式召开，除了台湾总督儿玉源太郎、民政长官后藤新平、村上宪知事等人之外，也包括台南县扬文会员总代蔡国琳，与李春生、黄玉阶等人的致词。显然这是结合官方与民间菁英，借以冲淡政治性的冲击。这项运动的主导者，清一色都是男性，却是改革的却是妇女的身体。日据初期的台湾妇女，很少人具备文言文的书写与阅读能力，而女性的日文教育也可能还仅止于蒙发的基础阶段。因此《台湾日日新报》以汉文或日文相关的呼吁，对于缠足解放运动所要改革的对象，也就

---

[1] 洪郁如：《日本统治初期士绅阶层女性观之转变》，《台湾重审近代化论文集》，台北：播种者文化有限公司，2000 年，第 257-259 页。

[2] 吕绍理：《展示台湾：权力、空间与殖民统治的形象表述》，台北：麦田出版社，2011 年，第 134-135 页。

是台湾妇女而言，并没有什么直接的意义。这种"性别的盲视"更多的不在于对妇女的解放，而在于统治阶层居高临下的教诲姿态及规训意图。

在台湾语言书写的史料里，台湾人自己以台语发表的缠足论述，目前仅发现两篇。其中一篇为 1902 年署名"湾太郎"所收录，刊登于《台湾惯习记事》第二卷第九号。

芹菜开花之叶做，大脚查某假细的。

客兄问伊怎样假，一圆破布挞鞋底。[1]

整首歌谣嘲笑的对象是一位没有缠足的妇女，即"大脚查某"。她却为了迎合崇尚小脚的品味，在鞋底塞一团破布，做成"假脚"来欺瞒过关。虽然这似乎是从风月场所吟唱出来的，但这种拥护传统崇尚小脚品味的歌谣，却被收录在日据时代的文献档案中，显得尤为珍贵。尤其是对照于片冈严、东方孝义等人的台湾歌谣采集，更可确定地说，缠足似乎是一种禁忌而被刻意忽略的题材。

另一篇则是原刊登在《天然足会会报》的《俗语劝解缠足歌》，[2]1904 年 2 月被转载于《台湾惯习记事》第四卷第二号。《俗语劝解缠足歌》是五言体的歌谣形式，总共分为 11 段落，每一段共 16 句，形式相当严谨。它以台湾歌谣的形式直接描述缠足者鲜明的肉体的苦痛，尤其是缠足过程的艰辛，还有缠足之后缺乏行动自由。例如：

缚脚不行远，艰苦不使问。妇女讲无差，缚这死人脚。

行踏不自在，真正自己害。上船着人牵，过桥亦艰难。

1 《台湾惯习记事》1902 年第 2 卷第 9 号，第 67 页。

2 《俗语劝解缠足歌》，《台湾惯习记事》1904 年第 4 卷第 2 号。



缚脚是苦痛，二个成臭粽。有时爬且控，险路不允当。

既然它是反对缠足的立场，则以视觉形象的丑恶来调侃缠足者。其次，这首歌既然目的在于破解缠足的迷思，除了直接血淋淋地刻画缠足行为肉体的痛苦或行动自由限制，更重要的是破解这种惯习美学的合理性。接下来的叙述策略，就是将缠足习俗追溯自中国古代的政治人物，尤其是与民间戏剧"妲己败讨王"相结合，并且以清代中晚期的太平天运动国的逃难危机，民间所说的"长毛反" 与慈禧太后等政治人物反对缠足，来破解其合理性。其描述如下：

缚脚的情理，是谁来设起？流传是妲己，何事去从伊？妲己败纣王，岂可学伊狂？伊是狐狸母，从伊真不好。尔着想的定，不可害性命。的确着婉转，记得长毛反。昔日长毛来，未走听伊杀。看真大痴呆，灾祸对招来。现时皇帝娘，无缚作模样。缚脚不是多，无缚满四处。

从破解惯习的企图来看，显然是蓄意将这种习俗与民众所熟悉的"狐狸精"与"无道昏君"等传统意象连结在一起。无独有偶，1900 年 4 月 3 日《台湾日日新报》连雅堂的《台南天足会序》似乎也接受这种传统意象，而提到： "夫缠足之风， 起于无道之昏君，而谬种相传，牢不可破。"[1]

既然这种习俗的源头，被认定与迂腐政治有关，而后以发生在 19 世纪中叶的太平天国运动来否定缠足，似乎也在情理之中。清朝统治中国初期曾严厉推行剃头令，要求归顺者一律仿照满州人习俗的绑辫子，而太平天国则主张恢复明代的蓄发传统，因而太平天国的反清军队，往往被称为"长毛"。太平天国运动虽然并未直接波及台湾，却确实影响到广东、福建沿海一带。歌谣内容将这场历史动荡死伤的妇女，归咎于她们因缠足而无法逃难。

[1] 连雅堂：《台南天足会序》，《台湾日日新报》1900 年 4 月 3 日，第 5 版。

依照这首歌谣的论述逻辑，既然缠足被视为一种泛政治化的习俗，那么如果要破除这种习俗，显然也必须诉诸政治风气的改变，如当年清朝的“皇帝娘”不缠足，正好可以作为标榜。歌谣中的“皇帝娘”指的应是慈禧太后，其于 1902 年颁布缠足禁令。在整个解缠足运动直接诉诸政治力介人之前，大力宣扬中国禁止缠足风气的转变，也是一种很重要的策略。除了清末慈禧太后的缠足禁令，台湾的官方媒体对于中国当地的禁止缠足报导也是不遗余力。例如《台湾日日新报〉刊载的《广禁缠足》、《支那人将禁缠足》、《支那都鄙に见る缠足妇人の新倾向》、《支那妇人の现状缠足から妇人参政と断发》、《妇女の缠足严禁 奉天省长から发令》、《陕西严禁缠足趣闻，大唱宣传歌乃附罚款》等。这些报导一开始可能是作为一种对照的鼓吹作用，表示来自中国内地的习俗而当地已经转变，到后来却更多的是展现台湾在日本统治底下已决断恶习的进步状态。

台湾文本诉诸台湾风俗改革的，除了上述两篇，其他的几乎清一色都是日本人所写的，例如金田武右卫门《警察用语》、东方孝义《台湾的歹风俗》、《警察实务用语：户口实查》，显然大多为警察执行勤务之用。从这些日本人书写的台语文献来看，显然不同于《俗语劝解缠足歌》诉诸如“狐狸精”、“妲己败纣王”等传统意象的道德劝说，而是国家机器强制力的展现。

首先是 1915 年的《警察用语》，其主要都是由警察传达的单向训诫，例如“脱（リウ）脚，算不是干乾恁此位而已。通厅下，一概拢是如此喇。”[1]这样的警察用语，虽然是单面向的，而内容却是让民众知道，当年直接由基层警民俗察来推广的解缠足运动，是针对台湾民众全面性的规范，而非仅限于单独的特定对象。

[1] 金田武右卫门：《警察用语》，《语苑》1915 年第 8 卷第 4 号，第 4 页。



相对的，东方孝义的《台湾的歹风俗》以流利的汉文来书写他对于台湾风俗改良的论述，对台湾人坏习惯的批评，如同片冈严的负面表列，他也同样题纲契领地列出台湾人有待改善的风俗：

台湾的所在，却亦有较好的风俗，总是歹风俗亦不止多 。日本国领台以后过有二十几年久喇，此中间官厅真出力改良风俗的事情。本岛人也是自己知彼的歹风俗，即设风俗改良会、矫风会，如此致意改良风俗的事情。所以风俗习惯亦渐渐能较好，不拘尚有真多食 阿片烟、缚脚、留头鬃、赌博、迷信、歹嘴。如此讲起来， 讲何能了？[1]

虽然他了解缠足是来自一种妇女自认的美感，所谓的"三寸金莲" 在他看来不过是种美感的病态，"带疾的款"[2]。相对于这种言语的规劝，东方孝义 1928 年的《警察实务用语：户口实查》，则属于警察进行户口实查时的台湾用语。不同于 1915 年的《警察用语》的单向训诫口吻，东方孝义的教材偏向警察与台湾民众之间的对话，而谈话的题材包括询问妇人是否缠足，"恁内面的查某人有缚脚无"[3]。

日本警察户口普查时所肩负的责任，并非仅止于档案资料的建立，还包括对台湾当地坏风俗，甚至人口异动的严格监视与禁止。而且从 1928 年警察对待台湾缠足妇女的特殊监视来看，台湾民众对于解缠足运动的认知，在历经一、二十年之后，已非道德劝说的社会运动而已，而是警察直接介入的令行禁止。例如 1918 年 3 月 31 日台南安平，曾发生已缠足至四十几岁的年长妇女，因无法配合解缠足的要求，不仅被叫到派出所肆辱，还被要求站在集市里被公开羞辱，而使得这位缠足妇女痛不欲生。当年的整个事件，刊载于《台湾日日新报》

---

[1] 东方孝义：《台湾的歹风俗》，《语苑》1919 年第 12 卷第 5 号，第 47-48 页。

[2] 东方孝义：《台湾的歹风俗》，《语苑》1919 年第 12 卷第 5 号，第 49 页。

[3] 东方孝义：《警察实务用语：户口调查》，《台湾警察协会杂志》1928 年第 130 期，第 233 页。

的《缠足者戒》一文中 ：

如台南厅下，安平街一隅，多有未解缠足者，该管派出所林巡察补尤为致意。凡有及笄之女子，仍然缠足者，则捕到派出所肆辱。人皆以为耻，宜皆可以尽除矣，而不料又有踏其覆辙者。客月三十一日，该街李生之妻，年已四十许，裙下双翘，束如春笋。自以弯曲难伸，束缚如故。不啻为片冈巡察所见，呼至派出所，调责万端 。继乃以墨涂其半面，其余复加之以朱墨。并剪纸为牌，大书李生之妻，挂诸颔下，然后驱而之安平市场。令其前行，已自后随之，比抵市场，环观者如堵。自午前十一时起，至午后二时顷，始放之还。李妻抵家，羞愧无地，痛不欲生，是夜即欲投环自缢，幸家人知觉，即为解悬，始不致命。其后又屡欲寻死，家人百计防闷，深以为忧。[1]

到 1925 年 5 月，缠足更是直接被列入台湾警察的取缔项目。从台湾女性的"身体遭逢"及其处境，我们不难看到在身体现代性的社会生成过程中，过度支配的境况反映出时代的需求与欲望，也投射出身体话语被殖民化的建构历程。

1927 年林献堂在欧洲旅行，经过荷兰海牙看到一些让他很不愉快的中国绘画："其所画中国各种方俗杂乱无章，其中令人最不快者就是辫子与缠足，留一民族野蛮的污点于异国宫中，永久不能磨灭，斯为可恨耳"[2]。从中我们可以看出，台湾从上层士绅到下层民众在身体现代化到知识渲染下，台湾民众的身体认知已经发生结构性位移。至此，台湾的解缠足运动，在历经社会运动的道德宣传，直到动用警察强制执行，方于1920年代末被完全取缔。由此不难看出，台湾女性的"身体解放"仍然是由政治书写的。

[1] 《缠足者戒》，《台湾日日新报》1918 年 4 月 6 日，第 5 版。

[2] 《灌园先生日记》，1927 年 11 月 3 日。



三、结语

缠足、辫子被视为一种清代河洛社会的象征资本，那么累积这样的资本应该是有助于象征权力的取得。例如缠足小脚不但可在婚礼遇门时，向众人炫耀，似乎也形成一种主流的信念，普遍相信缠足会给女子带来好运。而男人身体的辫子，则与清代台湾官员一致性，有着平起平坐的身份地位象征。但对于日本殖民者而言，他们急于想改变台湾人的身体，除了健康、卫生、经济等现代性的理由之外，是否也是一种象征性的斗争，使得统治者自己的身体惯习，乃至生活风格与品味成为被支配阶级的模仿对象？如布赫迪厄的观点：主流文化合法化的过程，免不了要经过象征暴力与象征的冲突，包括强制制定一套对社会的合法定义以稳定社会秩序的再生产、及透过特殊用字争议借以贬低被支配阶层的文化等，这相当于一种知识、文化的权力关系。[1]

身体不仅是一种自然界的产物，同时也是社会文化产物的一个面向 。在传统台湾河洛社会，女性可能因缠足而嫁入豪门。以福柯（Michel Foucault，1926-1984）的话来说， 这种"驯服性"可以用来了解权力与身体的微妙关系。权力对身体的细致控制与驯服几乎是无所不在的，将身体完全被当作权力的标靶与处置的对象。[2]缠足的"病态美"，是个人企图以身体技术或身体仪态来获得，蕴藏着更深层次的权力渗透或资源分配关系。

同样的，日据时代解缠运动批评最有力的理由莫过于缠足过程的残酷。从外在的观点来看，这些台湾人身体的社会文化面向，并不具有劳动生产的经济

---

[1] （法）布赫迪厄、（美）华康德：《反思社会学导引》，李猛、李康译，北京：商务印书馆，2015 年，第 143 页。

[2] （法）米歇尔·福柯：《规训与惩罚：监狱的诞生》，刘北成、杨远婴译，北京：三联书店，1999 年，第 138 页。

价值，因而想要改变台湾人的身体是一种明确的未来目标。但一开始着手改革时，却从上层仕绅阶层开始，开始改变他们对于象征资本的价值认定。有趣的是，台湾女性身体的改造，是由黄玉阶为首的天足会与台湾总督府官员等男性来主导的。而女性自己的声音，几乎是听不到的。统治阶层居高临下的教诲姿态及规训意图，导致了这样的"性别盲视"。所谓"解放"，本质上不过是蕴含了男性主体的国族主义以"进步"的名义强加于传统妇女的一种现代化暴力。[1]

此外，外在情境的改变，只要是足以打击原有象征资本的信誉价值的消息，都源源不断地在官方媒体放送。例如慈禧太后颁发的缠足禁令，或外国传教士在中国成立的天足会等。身体作为一种象征资本的争夺对象，从官方到民间如何制造舆论，如何贬低对方的象征资本为"野蛮"、"陋习"乃至争夺主流信念，而终于被广泛接受成为主流信念。这样的身体历史，一直是一种血淋淋地上演发生在殖民政府改造台湾人身体的过程之中 。

而在解缠运动中视觉至上的透视展览中，隐含着台湾身体知识的建构与权力介入等深刻意涵。福柯的《规训与惩罚：监狱的诞生》让我们了解到，知识与权力其实是相互蕴涵的，没有一种权力关系不需要某种相应的知识建构，也没有一种知识不同时预设与建构某种权力关系。而将台湾妇女的缠足置于监看之下，不仅是来自现代医学的知识建构，同时也是蓄意地被用来针对台湾人身体技术的"除魅化"手段。台湾近代身体知识出场在一定程度上有效纾解了日据初期社会改革的焦虑，并成为政治、军事手段之外的替代性话语途径。[2]

透过相关史料解读，我们发现台湾人的声音似乎以匿名的歌谣型态有限地

---

[1] 杨剑利：《国族建构语境中的妇女解放——从历史到历史书写》，《近代史研究》2013 年第 3 期，第 111 页。

[2] 黄继刚：《身体现代性的生成及话语向度——以晚近"身体遭逢"为对象》，《文艺理论研究》2018 年第 3 期，第 169 页。



被保存下来，而日本人的台湾书写比较接近的是一种道德规训，偶尔也透露出一些接近民众的心声。从官方的媒体到私人的日记，从日文、文言文到台语书写，从日据初期民间或半民间的协会，到实际基层的强制执行，整个针对台湾人身体技术的变革方向几乎是前后连贯的。台湾身体知识的建构与社会习俗改革的推行是相辅相成，而这样的知识却是从自官方的权力孕育而来。可以说，日据时代殖民政府对台湾现代性的铺陈，既是一种穿透，也是一种监视。

The Construction of Women's Body Knowledge in Taiwan and Its Discourse Dimension during the Japanese Colonial Period: Taking the “Foot-wrenching movement” as the object of investigation

Wang Fada (Nanjing University)

Abstract:In the early days of the Japanese occupation, Taiwan’s old habits and Taiwanese writings, how to construct the relevant knowledge of the traditional society, how to change the norms and values, and finally transform the Taiwanese from the body to the mind. For the Japanese, it can be said that it is an important factor that cannot be ignored. From the physical manifestation of visual centralism, the knowledge and verbal regulation of the colonial government, to the struggle and displacement of the Taiwanese people's viewpoints, Taiwan's ethnographic writings in the Japanese occupation era have become an authoritative insight into shaping and interpreting the knowledge of the Taiwanese people. Behind the folklore knowledge of how the Taiwanese people's body is watched or monitored, it not only reveals the modernity that Japan has been pursuing since the Meiji Restoration, but also has an inseparable connection with the legitimacy of Taiwan's colonial rule.

Key Words:Taiwanese writing; ocularcentrism; post-colonialism; foot binding



费氏家族（Fitch Family）女传教士与近代中国：以美国哈佛大学燕京图书馆藏费吴生档案为中心的考察

冯翠（南京大学）

摘要：本文以一个在华生息繁衍的美国传教士家族——费氏家族的女传教士为研究对象，以家族为切入点，根据美国哈佛大学燕京图书馆所藏费吴生档案内有关家族史料及其他相关资料，以一个家族、一群女性、一个典型三个层次来铺陈女传教士在家族、个人、在华传教之间的互动与互促。

关键词：费氏家族，女传教士，近代中国

前言

女性与宗教研究是学术发展史上新近呈现的跨越文化体系与学科体系的综合性研究。中外学界关于近代女传教士入华活动的研究成果已有不少，但相较于成果丰硕的男性传教士的研究而言，仍是亟待耕耘的学术领地。从研究的路径来看，大致主要沿袭传教史、性别史的研究路径，群体研究、个案研究皆有呈现。早期如 1984 面世的美国学者简•亨特著《优雅的福音：20 世纪初的在华

美国女传教士》[1]一书，从来华传教士群体中将女传教士彰显出来，梳理了美国女传教士群体兴起的历史背景、维多利亚时代美国女性文化及女传教士在中国的生活及其对中外的影响，并从另一个侧面折射出20世纪初期中国普通人生活片段及中国妇女的处境。[2] 21 世纪初，林美玫的相关研究对学界启发很大，如对于美国圣公会女传教士在华活动中"纯正妇女意识"展现的研究，运用性别空间概念探讨在华女传教士等，[3]其著作《妇女与差传：19 世纪美国圣公会女传教士在华差传研究》锁定在19世纪美国圣公会女传教士的研究，探讨她们来华的差传心理、行为表现以及影响，结合中美宗教史与妇女研究，引入社会学中的种族—性别—阶级的理念以及差传学中宗教与文化相互动机理论，展现女传教士、妇女与基督教在华发展的联动互促。[4]内地学界对于女传教士的关注起步较晚，主要集中在近十年，但成果不少，一是女传教士的回忆录、传记得以在内地出版，如安娜•普鲁伊特的回忆录《美国母女中国情：一个传教士家族的山东记忆》《往日琐事：一位美国女传教士的中国记忆》、赵中亚著《弘道遗爱：来华英国女传教士艾伟德传》；二是探讨女传教士在华活动及其影响的学术论文涌现，涉及性别与宣教、传教动因、角色审视、边疆意识、性别观、女性启蒙、妇女解放、文化传播等诸多方面，如吴宁的《播道与兴学——晚清英国殉道会女传教士在广州活动考述》、梁育红的《加拿大长老会女传教士在近代豫

---

[1] [美]亨特著，李娟译：《优雅的福音：20 世纪初的在华美国女传教士》，北京：生活•读书•新知三联书店，2014 年。

[2] 万方：《近代美国来华女传教士的别样人生——<优雅的福音>书评》，《山东农业工程学院学报》2019 年第 3 期。

[3] 参见：林美玫：《美国圣公会女传教士早期在华活动：十九世纪美国"纯正妇女意识"的展现》，《思与言》 1997 年第 2 期；林美玫：《妇女性别空间概念用於十九世纪美国基督新教在华女传教士研究之探讨：并以美国圣公会为例》，《"国立"政治大学历史学报》2000 年第 17 期。

[4] 林美玫著：《妇女与差传：19 世纪美国圣公会女传教士在华差传研究》，台北：里仁书局，2005 年，第 1–2 页。



北地区的活动及影响（1889-1949）》分别论述了女传教士在广州、豫北地区的传教活动；三是着力于研究力量培养的硕博士论文亦有不少，如朱骅的博士学位论文《赛珍珠与何巴特的中美跨国写作:论来华新教女传教士的“边疆意识”》、陈妍蓉的《三位女传教士在甘新大道沿线社会（1923-1936）：以传教士记录为中心的微观研究》等，这些研究使得女传教士与近代中国的面相更加丰富，研究的视角与理路都得到一定的延伸，但，总还会有不断的扩展。

以往对于女传教士研究对象的锁定，主要归于两端：群体研究或个体研究，群体研究难以突出个性，个体研究又有以偏概全之嫌。本文的研究对象为一个在华生息繁衍的美国传教士家族——费氏家族的女传教士，在研究对象的选取上尝试以家族为切入点，根据美国哈佛大学燕京图书馆所藏费吴生档案内有关家族史料及其他相关资料，以一个家族、一群女性、一个典型三个层次来铺陈女传教士在家族、个人、在华传教之间的互动与互促。

一个家族：费氏家族（Fitch Family）入华及其繁衍

美国新教入华可谓是姗姗来迟，然自“第一次世界大战前，美国已超过英国成为在华传教规模最大的国家”，[1]对中国的影响已不容小觑，在中国社会发展、反侵略战争、政权转变的过程中动荡起伏，因应抉择。19 世纪末 20 世纪初，正是美国新教入华传播高峰期，新教在华传教士人数激增，1889 年新教在华传教士仅 1296 人，7 年后，1906 年则增至 3883 人，到 1919 年达到 6636 人，30 年间增加了 5 倍多。新教在华的各项事业也得到了极大的发展，据统计，1919 年新教在中国有 6391 个教堂，8886 个“福音中心”。[2]费氏家族（Fitch

[1] 王立新著：《美国传教士与晚清中国现代化》，天津：天津人民出版社，2008 年，第 10 页。

[2] [美]费正清编，杨品泉等译：《剑桥中华民国史 1912–1949》（上卷），北京：中国社会科学出版社，

Family）正是在这一基督教在华发展由初澜走向高潮时期来到中国，从此与中国这片土地结下深深的缘分，亲历并见证了近代中国的历史。

1870 年，美北长老会（Presbyterian Church in the United States of America，简称 PCUSA）传教士费启鸿夫妇来到中国，以费氏夫妇为起点，其家族五代在华，家族成员中有十六位在中国服务传教，如其子费佩德(R.F.Fitch)曾为之江大学校长；费吴生(G.A.Fitch)曾为中国基督教青年会总干事，南京大屠杀时期为国际安全区总干事；其女婿高伯兰（A.R.Kepler）曾为中国基督教全国协会总干事，致力于合一运动。这是一个比司徒雷登家族更具影响力的美国在华传教士家族，其家族成员加起来在中国服务的年数超过五百年。

费启鸿（乔治·菲尔德·菲奇，George Field Fitch，1845-1923）1845 年 6 月 28 日出生于俄亥俄的埃文市，1866 年毕业于俄亥俄西部保留地学院（Western Reserve College），随后 1869 年毕业于莱恩神学院（Lane Seminary）并接管了巴达维亚的教堂。同年，其与玛丽·麦克莱伦（Mary McLellan）结婚。为开展在中国的传教事业，1870 年费启鸿夫妇来到中国，从此在中国传教 53 年。

费启鸿[1]是美国北长老会入华传教士，曾先后在苏州和宁波传教，从 1888 年起出任上海由美国北长老会所主办的美华书馆(American Presbyterian Mission Press)的主任，创办了《中华医学杂志》（*China Medical Journal*），后来又兼

1994 年，第 179-181 页。

[1] 费启鸿出生在俄亥俄州的埃文市。他的父亲是佛蒙特州米德伯理学院的毕业生，作为弗里蒙特的长老教会牧师来到俄亥俄州，在其出生前，他便死于埃文。他的遗孀，后来与教会里的一名长老结婚。他是一位名叫哈福德的富裕农场主，费启鸿和他三位哥哥及两位妹妹就这样都在农场被抚养长大。George A. Fitch，My Eighty Years in China，Taipei：Mei Ya Publications，Inc.，1967，Pg2.



任了在美华书馆出版的著名新教在华传教使团期刊《教务杂志》(*The Chinese Recorder*)的总主笔，前后时间长达 18 年之久。[1]

1902 年，费启鸿将美华书馆从苏州河南岸的北京路清源里迁往北四川路横浜桥，自己也迁居虹口。在费启鸿的领导下，美华书馆发展成早期上海著名的出版印刷机构。商务印书馆的创办者均与美华书馆有渊源关系，而且创办过程也得到了费启鸿的支持和帮助。1923 年，费启鸿在上海逝世。1925 年，长老会将思娄堂迁往虹口窦乐安路（今多伦路）重建时，更名为鸿德堂，以纪念费启鸿夫妇对长老会做出的贡献。

费启鸿夫妇一共生育了五个子女，两子三女，都出生在中国，其中三个出生在上海，两个出生在苏州。费氏夫妇及其子女情况大致如下所示：

费启鸿(George Field Fitch)＆玛丽·麦克莱伦（Mary McLellan）夫妇子女

长子：费佩德（Robert Ferris Fitch）生于 1873 年，1898 年 5 月 10 日与伊萨多尔•克劳斯 （Isadore Kloss）结婚，育有四个子女。1937 年 6 月 26 日与 May Robson(1881)结婚，无子嗣。

长女：玛丽（Mary Elliott Fitch）生于 1875 年，与弗里德里克·图克（Fred Jagger Tooker）结婚，育有六个子女。

[1] *An American Looks at China Today—and at America*, Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch, Harvard-Yenching Library, Harvard University, HOLLIS number: 000603667, B35-F5-P70.

二女：珍妮特（Jeanette Griswold Fitch）生于 1878 年，1903 年与雷蒙•开普勒（高伯兰，Asher Raymond Kepler） 结婚，育有五个子女。

二子：费吴生（George Ashmore Fitch）生于 1883 年, 1910 年与阿尔伯塔•肯普顿（Alberta Kempton）结婚, 生育四个子女，1919 年因病去世。

1924 年，与杰拉尔丁•汤森德（Geraldine Townsend）结婚，生育两个子女。

三女：爱丽丝（Alice Raymond Fitch）生于 1884 年，与威尔弗里德 • 哈里森 （Wilfrid Harrison）结婚。[1]

这五个孩子在父母的教育及家庭环境的熏陶下，长大后，几乎都继承了传教士的家族传统，走上了入华传教的道路。费氏家族的第三代亦有大多数人出生、成长并服务在中国，费吴生等五兄弟姐妹的家庭亦是人员众多，这五个家庭的情况，笔者根据费吴生夫妇档案所述大致整理如下：

一 费佩德的家庭

费佩德（Robert Ferris Fitch，1873 年-1954 年），美北长老会入华传教士，宗教学者、教育家、作家、摄影师。出生在上海，1898 年在美国大学毕业后，复来中国任宁波长老会所办中学的校长，后担任之江大学第四任校长、副

[1] *Fitch Family*, Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch, Harvard-Yenching Library, Harvard University, HOLLIS number: 000603667, B3-F3-P5.



校长等职。在中国度过了成年后几乎所有的时光，[1]费佩德有两任妻子，第一任在 1936 年过世，为其生育四个子女，第二任妻子在 1937 年与其结婚，并无子嗣，其家庭情况大致如下：

*第一任：费佩德（Robert Ferris Fitch）& 伊萨多尔•克劳斯 （Isadore Kloss）

1. Margaret Shelly（1900），先后与 Cyil Cheatham ，Jack Clarke 结婚

2. Robert Elliot Fitch（1902），与 Marian Dewitt 结婚，有三个子女

3. Catherine 先后与 Joshua Venter，Murray Emeneau 结婚，有两个子女

4. 珍妮特 （Janet，1909）与 John K. Sewell 结婚，有两个子女：Nym 和 Roy

*第二任：费佩德与 May Robson（1881）于 1937 年 6 月 26 日结婚[2]

费佩德的家庭亦曾有数代人长期在杭州生活，是一个颇具传奇色彩的美国北长老会传教士家庭。

二 珍妮特的家庭

珍妮特与高伯兰（A.R.Kepler）育有四子一女，详情如下：

[1] 李盛平主编：《中国近现代人名大辞典》，北京：中国国际广播出版社，1989，第 782 页。

[2] *Fitch Family*，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number：000603667，B3-F3-P6.

Jeanette Griswold Fitch＆Asher Raymond Keppler（高伯兰）,育有五个子女

1. Raymond Fitch Kepler（1904. 5. 17）与 Margaret Blain 结婚，有四个子女

2. Kenneth McLellan Kepler（1905. 10. 15）与 Kathleen 结婚，有三个子女

3. William Henry Kepler（1910. 12. 6）先后与 Mary（Molly）Bartholomew，

Frances 结婚，有一子

4. Mary Bader Kepler （1913. 9. 6，Mrs. Stanley Hoffman）与 Stanley Hoffman

结婚，有三个子女

5. Alexander Rockwell Kepler（1917. 8. 29）与 Elizabeth Martin 结婚，

有两个子女[1]

珍妮特与高伯兰的子女亦有 3 人为传教士，夫妇二人在华传教时期，其子女亦协助相关事业。

三 费吴生的家庭

[1] *Fitch Family*，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number: 000603667，B3-F3-P7.



费吴生（George）成为基督教青年会总干事，先后在上海、南京、重庆、兰州等地担任基督教青年会在华总干事38年。费吴生先后有两任妻子，共生育有6个孩子：四子二女，其家族人员信息较为清晰，如下：

1. 费吴生与第一任：Alberta Kempton 1910年结婚，生育两儿两女

（1）玛丽恩•凯斯琳（Marion Kathleen//Marion Chubbock Fitch），与约翰•埃克斯特（John Exter）结婚，育有四个子女

（1-1）John Exter(1942. 10. 28),哥伦比亚大学毕业

（1-2） 双胞胎 Janet 和 Nancy Gray(1944. 6. 23) 分别毕业于史密斯学院和卡萨诺维亚专科学校

（1-3）George(1953. 8. 8)

（2）乔治•肯普顿（George Kempton Fitch），最后在哥伦比亚。

（3）艾伯特凯斯特林（Albert Casterlin Fitch）与塞西莉亚•史密斯（Cecelia Smith）结婚，育有三个子女

（3-1）Edith Gisele

（3-2）George B.

（3-3）Kim

（4）伊迪斯（Edith Casterlin Fitch）与第一任Albert Troychak结婚，育有三个子女

（4-1）Tanya Alberta

（4-2）Steven

（4-3）Aleda

伊迪斯与第二任 弗瑞德•斯蒂芬斯(Fred Stephens//Fred Stevens) 结婚，

育有一子（4-4）Frederick Kempton

2. 费吴生与第二任杰拉尔丁（Geraldine Townsend）1924 年结婚，育有两子

（5）乔治•汤森德（John Townsend Fitch）与玛丽•霍尔 （Mary Hall）结婚，育有六个子女

（5-1）John Logan

（5-2）Robert Kingsley

（5-3）Mary Margaret(Peggy)

（5-4）George Lawrence

（5-5）Thomas Alan

（5-6）Laura Eliot

（6）罗伯特•麦克莱伦（Robert McLellan Fitch）与雷塔•佩克（Reta Peck）结婚，育有三个子女



（6-1）大卫•汉密尔顿•阿什莫（David Hamilton Ashmore）

（6-2）道格拉斯•杰拉德（Douglas Gerald）

（6-3）克里斯托弗（Christopher）[1]

他们的家庭成员分散在七个国家，当克里斯托弗出生时，费吴生已经拥有了 20 个孙子女。

四　玛丽与爱丽丝的家庭

费吴生的姐姐玛丽成为一名医务传教士，并随后嫁给了同在一个布道团的传教士医生弗里德里克•图克，图克家族的第二代。图克家族关系如下：

1. Nathaniel Tooker(-1912)与第一任妻子 Anna Christine Danforth 育有三个子女

（1） Mary Robert Tooker(1868)与 Henry B. Heylman 结婚

（2） Frederick Jagger Tooker(1871. 12. 20-1952. 12)1907 年与 Mary Elliot Fitch(1875. 3. 27-1960. 4. 27)结婚，生育六个子女

（2-1）Dorothea Danforth Tooker(1908)与 James Joseph Ketchell 结婚

[1] 根据费吴生档案之家族史料、费吴生自传、乔治汤森德自传整理而成。（1）. George A. Fitch, *My Eighty Years in China*, Taipei: Mei Ya Publications, Inc., 1967.（2）. *Fitch Family*, Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch, Harvard-Yenching Library, Harvard University, HOLLIS number: 000603667, B3-F3-P7. 3.（3）John Townsend Fitch, *What, When and Where : The Autobiography of John Townsend Fitch*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013.

（2-2） Nathaniel Tooker(1910)与 Elizabeth Ringland 结婚

（2-3）Marjorie Kendrick Tooker(1912)与 Stephen Martine Whittlesey 结婚

（2-4） Alice Ruterford Tooker(1913)

（2-5） Frederick Fitch Tooker(1915)

（2-6）Mary Delmer Tooker(1916)

（3）Gertrude Tooker

2. Nathaniel Tooker(-1912)与第二任妻子 Sarah Brown 育有两个子女

（1）Margaret Tooker (1888-1960)与 Rev. Reid Dickson 结婚

（2）Anna Tooker(1915)与 Henry Cotton 结婚[1]

费吴生的妹妹爱丽丝（Alice）早年亦在基督教青年会服务，后嫁给了一位英国商人威尔弗里德·哈里森 （Wilfrid Harrison），有关他们的信息在费吴生的自传中鲜少提及，在费吴生夫妇档案中存有一些往来家信，但也难以判断家庭情况等，所以，谨在此一笔带过。

费氏家族人员众多，而且费氏家族几代成员在中外之间构成了一个紧密团结的费氏家族（Fitch Family），成员之间亦保持着“家族公开信”形式的通信传统，如下图 1 所示：

[1] *Fitch Family*，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number：000603667，B3-F3-P8.



To Jeannette & Alice.

Nanking, July 4, 1937.

Dear Family,

I think that only once in my life have I known a cool Fourth. Today isn't as hot as some Fourths I've seen, but a fan does feel rather good. It will probably be all of ten degrees hotter before many more days, though. And right up until yesterday we have been blessed with surprisingly cool weather, so we have much to be thankful for.

The summer tourists have begun. In spite of the heat, quite a lot seems to come to Nanking, and I guess most of them make their way here at some time or other---except those that are in parties or with guides. Yesterday, for instance, three exchange students from Lingnan came in in the morning, expecting to stay here, but of course our rooms are all full so I had to make arrangements for them elsewhere and then tell them how to see the sights. Two, by the way, are going to Sian so I told them be sure to look you up, Kemp. They were all unusually fine fellows. I had them go to the Embassy reception, given by the Pecks from 11.30 to 12.30, which in spite of the wamth of the day was a most delightful affair. Then Mrs Dadisman and her friends arrived at 11 o'clock from Kuling, just in time for the reception too. I took them to see Escadrille, with Muni and Hopkins, in the afternoon, and in the evening to Mme.Huang's dinner. I mentioned this lady in my last. I wish someone would write up that family and some of its connections. She is now living with the Y.H.Cheng', Mrs C. being one of her daughters--a graduate of Wellesley, teaching physical culture at Ginling, at the Olympics in Berlin, a most charming woman. At the table were also Mr.Chen's parents and two of his sisters; and a story of absorbing interest could be written about them all---traveled, cultured, Christian, doing such interesting things.

图 1: 费吴生 1937 年 7 月在南京写给家人的信，信中提到了家人在青岛的假期，及当时日军侵略南京前费吴生在南京观察的形势。

费氏家族成员常年向整个家族汇报在中国、美国或其他地方的生活或工作情况、各地见闻、政教意见等等，特别是在中国政治动荡的年代，他们对中国政治动向、社会人心、中外局势的观察尤其细微，且参与期间担任重要角色。

根据费吴生夫人（Geraldine T. Fitch）的手稿统计，这个美国长老会传教士家族先后有 16 名成员在中国，加起来在中国服务的时间超过 500 年，从这个家族走出来五位医生、三位教育家、五位福音传道者、三位基督教青年会（男女青年会）干事，[1]对中国社会的影响广泛且深远。1979 年 1 月 20 日，费吴生病逝后，将全部个人收藏档案由其后人捐赠给哈佛大学燕京图书馆收藏，从而

[1] *An American Looks at China Today—and at America*，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number: 000603667，B35-F5-P70.

使得后世得以知晓这一家族的历史与中国近代社会的密切联系及深远影响，为学者研究美国在华传教士及传教史、抗日战争史、中西交流史等提供了珍贵的史料和个案。

一群女性：费氏家族女传教士概述

从 1870 年，玛丽•麦克莱伦（Mary McLellan Fitch）追随其丈夫费启鸿入华传教，迨至 1970 年代费吴生夫妇相继去世，这个家族对中国社会的观察与直接影响持续着一个多世纪。费氏家族中的女性与基督教在华传教事业密不可分，并有数位成为传教士，入华宣教，而且随着时代的变迁与中国社会的联系越加紧密。费氏家族的女性不管是女传教士还是作为传教士的妻子或亲人，其因家族在华传教事业的缘故，已与中国社会有着千丝万缕的因缘际会。

第一代：费启鸿夫人

费启鸿的夫人玛丽•麦克莱伦（Mary McLellan Fitch，—1918）[1]是一位著名的美北长老会女传教士。根据费吴生的回忆，其母亲在中国常被誉为最受爱戴的美国女性。她的兴趣和活动内容十分丰富，涵盖从早些年对其子女的教育到监管两所教会学校、在家中举办女性基督徒的每周例会、编辑知名的季刊《远东妇女工作》、翻译若干首赞美诗、撰写两小册赞美诗以及在散文方面。赞美诗中一首题为《上帝的苹果》，还有一首题为《银色美景》。[2]费启鸿夫人

[1] 玛丽•麦克莱伦（Mary McLellan），父亲是一名工程师，出生于苏格兰，后来移居到俄亥俄州的西储，并担任新完工铁路的财务主管。他后来在桑达斯基河（Sandusky）上建了一个工厂，也是一名弗里蒙特教堂的长老。她的母亲贝琳达•艾略特（Belinda Elliot）是拉瑟福德•伯查德•海斯（Rutherford B. Hayes）（1877–1881 年期间美国第 19 任总统）的嫡亲堂妹，一名作家。

[2] George A. Fitch，*My Eighty Years in China*，Taipei：Mei Ya Publications，Inc.，1967，Pg6.



在华期间创办杂志，翻译文学作品，还建立了救助妇女的慈善机构，并且成为诸多中国妇女及儿童的圣经老师，也是一位学者。

创办主编多种杂志。费启鸿夫人曾在华创办远东妇女杂志《远东妇女工作》（Women's Work in the Far East），并长期担任该杂志的主编。主编的《福音新报》（Glad Tidings Messenger）月刊，1874 年 10 月创刊，是用上海方言撰写的布道刊物。[1]

翻译儿童文学作品。费启鸿夫人还曾翻译过不少儿童文学作品，其 1912 年将英国作家吉卜林（Rudyard Kipling，1865-1936）的童话故事集《原来如此》（Just So Stories for Little Children）翻译为上海土话版《新小儿语》。此外还翻译了《大皇帝的差役》《多谢安五传》《第四博士传》《无形之画》《买你自己的樱桃》等多种儿童文学作品。[2]投身文学创作和翻译外，还通过教会学校、创办期刊锻炼、培养了一批中国的编辑、翻译和作者。

敬献慈禧太后《圣经》。费启鸿夫人与李提摩太夫人等曾于 1894 年发起一个全国性的活动，号召女基督教徒捐钱，向慈禧太后赠送了一部由广州顶级银匠打造的《新约全书》作为其六十大寿贺礼。慈禧太后对外国女传教士们慷慨地回赠了礼品。[3]圣经由美华书馆印制，封面由银质硬面精装。[4]

1894 年 2 月在上海传教士的一次会议上，几位女传教士提出了给慈禧太后

---

[1] 马光仁主编：《上海新闻史 1850–1949》，上海：复旦大学出版社，2014 年，第 51 页;另见，梁碧莹著：《近代中美文化交流研究》，广州：中山大学出版社，2009 年，第 248 页。

[2] 宋莉华著：《近代来华传教士与儿童文学的译介》，上海：上海古籍出版社，2015 年，第 487 页。

[3] 沈弘、[美]罗伊·休厄尔著：《天城记忆：美国传教士费佩德清末民初拍摄的杭州西湖老照片》，济南：山东人民出版社，2010 年第 21 页。

[4] 柯震：《近代印刷与虹口》，载中国人民政治协商会议上海市虹口委员会文史资料委员会：《文史苑》第 7 辑，1991 年，第 83 页。

敬献《圣经》的想法，很快就得到了传教士协会理事会的支持，并委派一个七人小组实施这一计划。七人小组包括伦敦传教会的慕维廉（William Muirhead）主教、美国圣公会传教会的汤霭礼（E. H. Thomson）主教、美国圣经协会总办梅格思（Hykes）主教、英国与海外圣经会代理萨缪尔•戴尔（Samuel Dyer）、中国内地传教会代理主任范约翰（John Stevenson）主教、美国长老会费启鸿夫人、苏格兰联合长老会李提摩太夫人（Mary Richard）。发动全国各地女教徒筹集了大约 1200 美元。[1]这一《圣经》由美华书局印制，为文言版的《新约全书》，慈禧太后接受了该书，并想知道牵头敬献礼物的人员姓名。英美公使分别提交了李提摩太夫人、费吴生夫人等二十位女传教士的名字。不久，美国公使田贝（Charles Denby）收到了总理衙门署名 1894 年 12 月 15 日的照会，其中关系慈禧回赠女传教士礼物记载如下：

> 贵大臣在案，十一月初一日，续准美馆哲翻译函送祝嘏之女传教士名单一纸，本署当代恭呈。御览奉懿旨，首事李氏、费氏（按：费启鸿夫人）每名赏给江绸一卷、大缎一卷、针黹一盒、手绢二匣，帮办女教士马氏等二十名，每名赏给手绢一匣、湖绉一卷。以上各件与本月十二日函送美馆，查收属其按单分交该女教士等祗领。业于本月十四日准美馆函复收到，转交在按，相应函达，贵大臣查照可也。[2]

这一次敬献圣经被刘禾称为是女传教士们精心设计的一场与清朝皇太后的交流，不同寻常，跟女权运动的兴起密切相关。因为，在中国的基督教组织从来没有任命过一个女性成为《圣经》翻译决策委员会的成员。白人女传教士自始至终被排斥在“知识王国”“智识交往关系”之外。她们在传教站的角色，是替丈夫和家

[1] 刘禾著；杨立华等译：《帝国的话语政治》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009 年第 192 页。.

[2] China Correspondence，全美圣经协会档案，第 74A 盘胶卷，转引自刘禾著；杨立华等译：《帝国的话语政治》，北京：生活·读书·新知三联书店，2009 年，第 206 页。



庭服务和作自我牺牲。[1]这次女传教士与女教徒得以彰显其存在，慈禧太后奖赏的锦缎都被费启鸿夫人裁成小方巾，用中国蕾丝镶边（像小型的桌布），然后赠送给数百名捐献者，其中一些人身在美国和英国。[2]

“希望之门”创始人之一。费启鸿夫人是“希望之门”（The Door of Hope）机构的创始人之一，[3]这是一个关爱被卖入卖淫行业的女孩的慈善机构，数以百计的女孩得到这一机构的关照。

此外，费启鸿夫人对来华传教士都十分关照，当时的上海并没有像之后出现的类似“传教士之家”的场所，于是美华书馆便多多少少成为几乎每个教派来上海的传教士们的集结地。费启鸿家的客房也经常容纳客人们住宿，这些客人要么是路过上海，要么是来监管他们的作品出版，这些作品包括词典、评论或是一些其他形式的作品。费启鸿夫人通常每天下午 4 点会安排一场下午茶，很多客人都感兴趣。他们的客人都是早期传教士中的中坚分子，例如，狄考文（Calvin Mateer）、倪维思（John Nevius）、郭显德（Hunter Corbett）、李提摩太(Timothy Richard)、花之安（Ernst Faber）、亨特（Hunter）、卜舫济(Hawks Pott)、来会理(Willard Lyon)、缪尔海德（Muirhead）等，费吴生曾回忆当时的场景，“他们当中有些人在我家逗留的时间延长了很久。晚餐会并不是经常举办，但若有这样的晚餐会，通常都会发生很多令人难忘的事情，一般总是随后进行简短的家庭祈祷和播放音乐。常常是父亲吹奏长笛、母亲弹钢琴，或者可能是两人一起歌唱。”[4]费启鸿夫人作为早期传教士中的中坚分子，

---

[1] 刘禾著；杨立华等译：《帝国的话语政治》，北京：生活•读书•新知三联书店，2009 年，第 219 页。

[2] George A. Fitch，*My Eighty Years in China*，Taipei：Mei Ya Publications，Inc.，1967，Pg6.

[3] George A. Fitch，*My Eighty Years in China*，Taipei：Mei Ya Publications，Inc.，1967，Pg6.

[4] George A. Fitch，*My Eighty Years in China*，Taipei：Mei Ya Publications，Inc.，1967，Pg5.

不仅终身致力于各种传教活动，对于整个家族的未来都是与传教事业结合在一起的。

第二代：费佩德夫人、珍妮特、玛丽、费吴生夫人、爱丽丝

费氏家族入华第一代及第二代，即费启鸿夫妇及其子女几乎全为传教士，这与其家庭背景以及人际环境密切相关。费吴生及其兄弟姐妹均在家中接受的教育，他们的老师就是自己的母亲，因此接受的也是传教士的教育。虽然后来都回国升学、深造，但最终还是选择为传教服务。

除了家庭教育，他们的人际交往基本以传教士为主，从小的玩伴到密友绝大多数为传教士，如费吴生曾介绍其家族最好的朋友之一：莱恩斯家族，莱恩斯太太及其子女均成为他们的挚友，永恒的伙伴。莱恩斯一家即和费吴生一家差不多，也是传教士家族，大卫·莱恩斯（David Lyon）是一名在外服务的传教士。他的子女中，威拉德（Willard）后来成为首位派往中国的基督教青年会干事，曾在神学院求学；查尔斯（Charles）后来成为一名医务传教士来到中国；苏菲（Sophie）即将嫁给查尔斯·法斯(Charles Fahs）并成了一名杰出的作家；洛伊斯（Lois）来华从事教育工作，后来嫁给了之江大学的马托克斯博士(Mattox)。[1]

因此，传教士家庭出生的费吴生及其兄弟姐妹长大后，几乎全部投入到在华传教事业中，而且他们绝大多数还是与传教士结合，组成家庭，甚至在自己的下一代亦是以传教为志业。因此，费氏家族的第二代，无论是费启鸿夫妇的子女还是儿媳均与传教事业密切相关，绝大多数是女传教士。

[1] George A. Fitch，*My Eighty Years in China*，Taipei：Mei Ya Publications，Inc.，1967，Pg9.



女儿：珍妮特（1878-1945），1878 年出生在上海，在当地上学，后来回到美国进行深造，1898 年在伍斯特学院获得了学士学位。毕业后，在阿提卡、纽约的高中教书，教英语教的很好。在社区中则以音乐天赋见长，擅长器乐和声乐。 1901 年秋，他回到中国，加入到其母亲的工作中。1902 年 12 月 15 日，她被任命为传教士。1903 年 2 月 4 日，珍妮特嫁给了开普勒（Kepler）家族的高伯兰（A.R.Kepler），从此与其一起从事传教事业。[1]开普勒家族亦是传教士家族，夫妻俩和一些子女均在中国传教。

女儿：玛丽（Mary）后来成为一名医务传教士，并随后嫁给了在同一个布道团的传教士医生弗里德里克·图克（Frederick Tooker）。

女儿：爱丽丝(Alice)亦保持着家庭的传统，回到中国为基督教青年会工作，并于多年后嫁给了一位英国商人威尔弗里德·哈里森（Wilfrid Harrison）。

儿媳：费佩德夫人伊萨多尔•克劳斯（Isadore Kloss）曾协助费佩德的传教与教育事业。[2]费佩德第二位夫人梅·罗伯森（May Robson），于 1937 年 6 月间结婚。1938 年间，参与中国红十字会上海国际救济委员会的工作，当时委员会及生产组办事处设在圆明园路 169 号五楼 520 号，由费佩德夫人及李百强主持工作，费佩德夫人负责组织生产，从各难民营组织熟练女工进行绣花、手套等工作，支持救济委员会。[3]

儿媳：费吴生夫人杰拉尔丁・汤森德（Geraldine Townsend Fitch）早年

---

[1] *Mrs. Asher Raymond Kepler, H. R. Memorial Minute, April 16, 1945*, Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch, Harvard-Yenching Library, Harvard University, HOLLIS number: 000603667, B3-F3-P7.

[2] 《费佩德夫人追悼会纪闻》,《之江校刊》, 1936 年第 85-87 期。

[3] 章建编:《中国红十字运动史料选编 第 7 辑》, 合肥: 合肥工业大学出版社, 2017 年, 第 19 页。

为美国卫理公会青年团契务德会在中国的总秘书，与费吴生结婚后，为基督教青年会服务，1937 年因日军侵华携子返美，在美国从事抗战及援华事业，且成为美国有名的中国问题专家。

费氏家族的第二代女性几乎都投入到基督教在华发展的各项事业中，虽然其从属的传教团体各异，但工作的本质确实一致的。新教入华传教初期，传教士的妻子们在正式记录上被列为“女性助手”。1902 年，波士顿教会取消了这个职称，此后与传教士们结婚的妇女才自然地被看作是“妻子”。[1]这也是教会在进入 20 世纪后的变化之一。费氏家族的女性，从第一代到第二代正是经历了女性由助手到妻子的身份认同之路，她们既是助手、妻子，亦是女传教士，而从代际的发展来看，到第二代女性在整个家族的传教事业中选择性更大，与父母甚至丈夫分别为不同的机构服务，当然受到婚姻影响，婚后选择同一传教组织的趋势更加明显。不过，虽然受到家庭的影响抑或选择的制约，但并不影响其自身的发展，甚至可以运用家族与丈夫的资源成就自己的发展，在这一点上费吴生夫人的人生轨迹堪称典型。

一个典型：费吴生夫人——杰拉尔丁•汤森德•费奇

费吴生夫人杰拉尔丁•汤森德•费奇的人生轨迹在入华传教后，从一名独立女传教士，到婚后与丈夫协调传教，再转变到援华事业，与中国社会命运发展休戚相关，而且费吴生夫人对中美关系影响颇深。

[1] [美]小爱德华•布里斯著，安雯译：《邵武四十年——美国传教士医生福益华在华之旅 1892-1932》，北京：中央编译出版社，2015 年，第 152 页。



一、婚前：理想的女传教士

费吴生夫人（以下或简称“费夫人”）早年服务于务德会（the Epworth League）[1]，是美国卫理公会（the State Epworth League Cabinet）团契成员，在该会大规模开设传教学习课程时，费夫人已是第二副会长。后来作为美国卫理公会青年事业者务德会在中国的总秘书（总干事），来到中国。对于为什么来到中国，在一本专门介绍费夫人来华进行青年团契的小册子《密西根去中国》（*Michigan for China*）中有专门讲述过原因如下：

> 早年汤森德小姐觉得她应该成为一名传教士。1919 年，她接受了 W. F. M. S. 的召唤，并于当年秋季出发。突然间，就像上帝有时来那样，刘易斯主教宣称，务德会应该在中国。通过总秘书古斯利，到密歇根务德会，到亨德森主教，再到汤森德小姐。很快事情就摆在委员会面前了，马上决定了，而汤森德小姐接受了作为务德会秘书去中国。[2]

费夫人有做传教士的理想，在召唤下立即接受了使命，来到中国开创卫理宗的青年事业。最初在南京金陵大学的语言学校学习中文。学习了一年语言后，她在上海开创了自己的办公室，找了一个中国翻译 ，为务德会的年轻人准备了文学作品及必要的材料。她到中国各地实地考察，向她在美国代表的年轻人汇报

[1] 务德会是美国卫理公会的 the Epworth League 的中文名字，是一个 18-35 岁的卫理公会青年人成人协会。1889 年 5 月 15 日成立于克利夫兰的中央卫理公会教堂。在那之前，卫理公会有五个青年组织，其中卫理工会联盟 1883 年宣称有 2 万名成员；牛津联盟则是在卫理公会百年大会上组织成立的；还有青年基督教联盟。最初的务德会（埃普沃斯联盟 the Epworth League）存在于 1889 年至 1939 年。在 20 世纪 30 年代卫理公会教派合并后，Epworth 联盟被称为卫理公会青年联谊会；它于 1994 年作为联合卫理公会青年联谊会而幸存下来。

[2] *Michigan for China*，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number: 000603667，B13-F4-P45.

工作。第一次暑假旅行去到了福建、浙江一带，沿海遇到台风，还要安然回到了上海。[1]

1922 年秋，费夫人志愿加入救济饥荒的工作，那是半个世纪以来规模最大的一次，影响到北方的五个省份。她被分配到保定府，负责一个为乡村女孩而设的庇护所。那时候在所里有 62 个女孩，最小的才五岁。[2]她在那里七个星期，并在工作中锻炼了自己听、说方言。

务德会青年团契的名言是“青年工作为青年”（Young People’s Work for Young People）。[3]费夫人为务德会青年工作在中国的发展，常年在外实地考察各地的青年工作情况，她的足迹踏遍了中国大部分的省份。因此，她写了大量的游记，介绍自己的见闻、风景，以及工作等，如《轿子：从龙田到黄石》《海棠岛》等。她还把自己的所见所闻与自己的感想都写成了工作汇报，发回给在美国的母会。

直到她与费吴生结婚之前，她还在为务德会青年事业在中国的开展操心。1923 年 8 月 10 日，她写信给青年传教士朋友们，调查务德会在青年传教士从事海外布道活动的影响，其内容如下：

1923.8.10

亲爱的朋友们：

---

[1] *My Four decades in China*，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number：000603667，B35-F5-P64.

[2] *My Four decades in China*，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number：000603667，B35-F5-P65.

[3] 《1923 年 8 月 10 日费夫人致有人信》，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number：000603667，B13-F4-P1.



在中国，我总碰到这样的人，他们实质上或暗示着说："务德会在美国已经过时了"，或者说"务德会在中国的日子还没有到来"。

作为对第一种情况的明确答复，我想知道今日到底有多少青年传教士在中国，是因为受了务德会的影响。现在你们能回答我如下两个问题吗？

Ⅰ）务德会，尤其是暑假学院（the E. L. Summer Institute）对你从事海外传教、布道的影响大概在什么程度？

Ⅱ）经过务德会大致的培训后，你准备为传教工作做些什么呢？

如果你愿意贡献任何有关第二种情况，即"务德会在中国的日子还没有到来"的观点，我将洗耳恭听。最好，能在不久后收到你们的回复。请务必抽出时间写写。

您们诚挚的

杰拉尔丁•汤森德[1]

为了有效的引导，在信的结尾部分，费夫人还附上了一位传教士署名安德鲁的，回复给费夫人的信函内容。上面说：

我不得不说，我来到海外布道，在各个方面受到务德会的影响。唯一的一次参加暑假学院的还是在六七年以前，但是学院的氛围影响到我心灵深入，我没想到他们会来到海外。[2]

---

[1] 《1923 年 8 月 10 日费夫人致有人信》，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number：000603667，B13-F4-P1.

[2] 《1923 年 8 月 10 日费夫人致友人信》，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number：000603667，B13-F4-P1.

由上可知，费夫人在工作上很注重实地考察以及收集意见。从她来中国传教、布道可知，费夫人身上有如下特征：

1）她对海外传教事业极具热情，且热衷于自己的工作；

2）她有极强的沟通能力，善于写信与各方面的人交流、沟通；

3）她善于思辨，写作能力较强，辩论、演讲能力强；

4）她具备海外传道的果敢与毅力，勇于开创新局面。

她热衷交际、善于词辩，这或许就是她能够产生一定影响力，并能获得别人任何的主要原因之一。

二、婚后：夫妻协同发展基督教青年会在华事业

1924 年，婚后，费吴生夫人转而为中国基督教青年会服务，投入到丈夫在华传教事业，并且走上发展中国社会上层的路线。费氏夫妇与蒋介石夫妇私交甚笃。其出席了蒋介石与宋美龄的婚礼，并且坐在前面的座位上，婚后不久，费夫人邀请蒋介石夫妇聚餐，宋美龄回信，并且称，他们是蒋宋婚后第一与其一起用餐的美国家庭。[1]在政治上费氏夫妇极力为蒋介石的统治辩护，在实际行动上亦是全力支持蒋的训政大业。由下述所列 1932-1935 年间蒋介石夫妇与费夫人的通信，即可窥见，关系之深，之密切。

表 1：1932-1935 年有关蒋介石、宋美龄与费夫人间的书信一览[2]

[1] 《KDKA 广播稿》，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number：000603667，B35-F5-P4.

[2] 由课题组成员荣方超整理的费吴生夫妇档案内蒋介石夫妇与费夫人及其他人间通信。资料来源：Papers



	日期	来自	去到	议题
1	5/25/1932	宋美龄	费夫人	关于宋美龄资助 Paster Chiang 女儿事宜
2	9/11/1933	Henry Goddard Leach	宋美龄	The Forum 编辑向宋美龄为该杂志专栏“What Religion Means to Me”约稿
3	11/6/1933	Godfrey Hammond	Paul Hutchinson	Chrisitian Herald 杂志拒绝刊载费吴生夫人描绘的蒋介石夫妇家庭生活的图片。
4	11/9/1933	Paul Hutchinson	费夫人	Chrisitian Herald 杂志拒绝刊载费吴生夫人描绘的蒋介石夫妇家庭生活的图片。
5	11/19/1933	宋美龄	费夫人	关于某学校（江西南昌美以美会豫章中学）照片及学生学习情况。
6	11/25/1933	宋美龄	费夫人	修改费吴生夫人替宋美龄为 The Forum 杂志撰写的文章，福建事变。
7	11/25/1933	宋美龄	费夫人	修改费吴生夫人替宋美龄为 The Forum 杂志撰写的文章。
8	11/27/1933	宋美龄	费夫人	福建事变
9	11/29/1933	费夫人	宋美龄	修改费吴生夫人替宋美龄为 The Forum 杂志撰写的文章。

of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch, Harvard-Yenching Library, Harvard University, HOLLIS number: 000603667, B57.

10	2/17/1934	宋美龄	费夫人	The Forum 杂志回信及再次约稿事宜
11	3/6/1934	费夫人	宋美龄	费吴生夫人替宋美龄为 The Forum 杂志再次约稿撰文
12	3/21/1934	费夫人	宋美龄	费吴生夫人替宋美龄为 The Forum 杂志再次约稿撰文
13	3/26/1934	Mrs. Helen Anderson	费夫人	宋美龄行程
14	4/9/1934	宋美龄	费夫人	宋美龄回应埃德加•斯诺的谴责，涉及一•二八事变、蒋介石财产传闻等。
15	4/9/1934	宋美龄	费夫人	宋美龄回应埃德加•斯诺的谴责，涉及一•二八事变、蒋介石财产传闻等。
16	4/9/1934	宋美龄	费夫人	宋美龄回应埃德加•斯诺的谴责，涉及一•二八事变、蒋介石财产传闻等。
17	4/15/1934	Wm. R. Johnson	费夫人	费吴生夫人反驳埃德加•斯诺。
18	4/17/1934	费夫人	宋美龄	费吴生夫人反驳埃德加•斯诺。
19	4/26/1934	费夫人	宋美龄 g	费吴生夫人反驳埃德加•斯诺。
20	4/26/1934	费夫人	Janet	费吴生夫人反驳埃德加•斯诺。
21	4/26/1934	费夫人	Wm. R. Johnson	费吴生夫人反驳埃德加•斯诺。



22	4/26/1934	费夫人	Janet	费吴生夫人反驳埃德加·斯诺。
23	4/26/1934	J. B. Powell	费夫人	密勒氏评论报收到费吴生夫人寄来的宋美龄文章。
24	5/15/1934	宋美龄	费夫人	宋美龄拒绝费吴生夫人索赠旗袍的请求，不希望费吴生夫人提及她为宋美龄代笔的信息。
25	5/24/1934	费夫人	宋美龄	回复宋美龄
26	5/27/1934	Mrs. Helen Anderson	费夫人	Mrs. Helen Anderson 替宋美龄回信
27	6/6/1934	Mrs. Helen Anderson	费夫人	Mrs. Helen Anderson 替宋美龄回信
28	6/6/1934	Morris J. Harris	费夫人	Morris J. Harris 请费吴生夫人提供蒋介石相关信息
29	6/18/1934	Mrs. Helen Anderson	费夫人	Mrs. Helen Anderson 替宋美龄回信
30	6/29/1934	费夫人	宋美龄	为宋美龄撰写文章
31	6/29/1934	费夫人	Folks	为宋美龄撰写文章，带记者拜访蒋宋
32	6/?/1934	宋美龄；蒋介石	费夫人	中央陆军军官学校十周年公宴邀请
33	7/16/1934	宋美龄	费夫人	宋美龄质问杭州学校（中央航空学校）烧毁所有飞机的谣言

34	8/16/1934	费夫人	宋美龄	费吴生夫人否认传播谣言并予以解释
35	10/15/1934	费夫人	宋美龄	费吴生夫人写作计划
36	11/29/1934	Mrs. Helen Anderson	费夫人	Mrs. Helen Anderson 替宋美龄回信
37	6/5/1935	费夫人	宋美龄	日本在华北非军事区推广鸦片
38	6/23/1935	宋美龄	费夫人	宋美龄表示没有时间写西部之行的文章
39	8/26/1935	Margaret Seeck	费夫人	Margaret Seeck 替宋美龄回信
40	9/7/1935	Margaret Seeck	费夫人	Margaret Seeck 替宋美龄回信
41	9/26/1935	费夫人	宋美龄	费吴生夫人反驳埃德加·斯诺，Janet 的反应
42	9/27/1935	费夫人	宋美龄	费吴生夫人重申为帮助中国而写作的本意
43	9/30/1935	宋美龄	费夫人	宋美龄对费吴生夫人解释的回复

作为宋美龄及中国妇女的朋友，费夫人被选为 1930 年在檀香山召开的泛太平洋妇女大会中国代表团的代表，这对于一个非中国人而言，是极大的荣幸。孔祥熙夫人是她小儿子的教母。费夫人是唯一一个受邀出席孙中山在南京国葬陵墓内仪式的美国妇女。美国大学妇女学会上海分会(the American Association of University Women in Shanghai)前任会长,活跃于美国妇女俱乐部（the Amrican Women's Club）及上海市妇女组织联合委员会（the Joint



Committee of Shanghai Women's Organization），她与本阶层妇女以及所到国家妇女均保持着密切的关系。[1]这些活动使得费夫人成为费吴生的得力助手，并且在外侨与中国人的圈子里不断扩大其影响力。

三、特殊时期：夫妻里应外合，其在美支援中国抗战

1937 年日军侵略南京前夕，费吴生夫人携子返美，其与留在中国的费吴生里应外合，为传播南京大屠杀等日军暴行，支援中国抗战作了很多工作，贡献良多。

当费吴生以各种通讯方式向费夫人传达自己的安危及南京的情况时，费夫人则在美国国内开始传播南京暴行、国际安全区的情况，以及费吴生的事迹。他通过给政要朋友写信，给各刊投稿，甚至自己撰写小册子等方式，为使更多是人知道南京的真相，支援安全区的工作，救济中国的难民而奔走。

1938 年 2 月，费夫人给所有她所认识或有联系的人，写信，希望他们伸手支援安全区国际委员会的工作，捐款养给难民，

> 委员会现在非常担忧，他们的食物供应即将断停。无论这个呼吁到达哪里，你不加快中国民间救济基金的筹集工作吗？在南京，20 万难民都在指望那么一个外侨团体的给养，而他们的米面最多维持 3 星期，煤最多维持 10 天了。给养一个难民每天只需 3 美分，我的两个儿子约翰（John）和波比（Bobby）都已承诺给养一个难民。而您们，在这场可怕的战争结束

[1] *Geraldine T. Fitch*，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard–Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number: 000603667，B35–F5–P1.

之前，能给养多少难民呢？[1]

费夫人以家人的实际行动，积极呼吁对中国的帮助，而且她还撰写了许多关于南京暴行及救助难民的文章，投稿发表，来扩大事件的影响，争取美国国内的关注及援助。1938 年 1-2 月间，《联合》(Unity，John H．Holmes)刊载了大量费夫人投来的费吴生信件。3 月 9 日，卫理公会《基督教导报》（Christian Advocate,Methodist）刊载了费夫人的《关于抵制的更多信息》（*More about Boycott*）。5 月 2 日，《纽约先驱论坛报》（NY Herald Tribune）刊载了费夫人的《为全人类起见》（*For the Love of Man*）。7 月 16 日，卫理公会《务德先驱报》（Epworth Herald）刊载了费夫人的《以免他们死去》（*Lest They Perish*）。[2]费夫人的这一举动也收到有关各方的支持，如 1938 年，当费夫人把自己根据费吴生书信写就的文章发给当时中国驻美国大使王正廷（Chengting T.Wang）后，很快就收到了王正廷 3 月 31 日的回信，表示对费夫人写相关文章和书感到高兴，并告知纽约领事馆帮助费夫人联系出版商。[3]

费夫人对费吴生工作的配合，以及对南京暴行、安全区救济工作的宣传等，对费吴生回美宣讲之旅无疑是最大的帮助，夫妇二人的工作，为中国抗战争取了美国国内舆论的同情及孤立主义情绪的转向。费夫人在给布恩先生（Mr.Boone）的信中告诉他，“整个冬天和春天几乎都是同情中国和谴责日本侵略。最后的结果是日本不会取得战争胜利，进一步的财产损失、人员伤亡和

[1] 《1938 年 2 月 15 日费夫人致友人信》，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number:000603667，B26-F2-P46.

[2] *Articles published by George A. Fitch & Gerry T. Fitch*，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number:000603667，B3-F6-P13.

[3] 《1938 年 3 月 31 日王正廷致费夫人信》，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number:000603667，B25-F2-P18.



无家可归者令她痛苦"[1]。为早日使美国转变中立态度，实行对日禁运，支援中国抗战，费夫人在费吴生返回中国后，仍继续与费吴生配合，积极活动。

费夫人在美国配合费吴生的各项工作，并受国民党及国民政府的委托，在美国开展院外援华、反中立、对日禁运、宣传中国抗战等各项活动。她通过写信、请愿、报告、发表论文、巡回演讲等多种方式改变美国国内的中国印象，宣传中国人民的抗战精神，产生了不小的影响。早在 1937 年 10 月，费夫人等五人便联名写信给联邦教会（The Federal Council of Churches）,在信中明确提出：教会的和平主义并不会使世界和平更近一步，只有建立在公正基础上的和平才是可以被接受和长久的。并在信中鼓励美国教会星期天为布鲁塞尔会议召开祈祷。[2]

根据 1939 年费夫人的总结报告，涉及每个月的行程，稿件的发表与录用情况及本月的消费等等，包括：

1 月，采访了十多位参议员，其中有皮特曼（Pittman）、霍恩贝克（Stanley Hornbeck）等；

3 月，写信给帕萨迪纳市的 30 位牧师，发起安全签名活动，有 10000 人签名；

7 月，在国会委员会做第三次证词；给外交委员会的所有参议员写私人信件；油印大量信件支持皮特曼法案。

[1] 《1938 年 5 月 23 日费夫人致布恩先生信》，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number：000603667，B25-F2-P43.

[2] 《致联邦教会信》，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number：000603667，B19-F1-P1.

9 月，将费吴生寄来的达赖喇嘛的照片发出后，被《纽约时报》《时代杂志》刊登；

12 月，呼吁扩大道德禁运，推荐一些关于中国问题的好文章：罗斯福、格鲁、皮特曼等写给联邦调查委员会（Fed. council）简报，关于抗议的社论。[1]

从上述工作报告可知，费夫人奔走呼号之频繁与认真。她以极强的执行力，影响着美国对中抗战事业的一些转变。

费夫人将来自中国的信息及其在美的反中立、禁运活动等做成新闻简报发送给政要、友人或民众，根据费夫人回复美国全国妇女理事会米利根夫人（Mrs. Harold V. Milligan）的信中提到，她当时会不定期发送简讯给 600 多个朋友，[2]以便了解中国战事或相关活动。"废除排华—以配额为基础安置移民公民委员会"克兰斯通夫人致信费夫人，告知读到费夫人在《纽约时报》的文章，迫切希望将费夫人的名字加入该委员会，并且认为费夫人给 1000 位朋友的信仍在进一步推动这次活动。[3]1942 年费夫人寄给 CIC（中国工业合作运动）先生们的信，她表示美国如果更多地了解与中国工业合作面临的问题的有关信息的话，就不会将其视作对中国民主的危害。这种合作开始于中日战争，因为只有很少人认为中国最终胜利依靠军事抵抗。如果没有政府帮助，企业无法维系。[4]

---

[1] 《1939 年费夫人工作报告》， Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number: 000603667，B19-F1-P2-7.

[2] 《1943 年 5 月 25 日费夫人致米利根夫人信》，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number: 000603667，B23-F4-P236.

[3] 《1943 年 7 月 9 日克兰斯通夫人致费夫人信》，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number: 000603667，B23-F4-P242-243.

[4] 《费夫人致 CIC 先生们信》，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number: 000603667，B25-F2-P132.



除了不厌其烦的写信，费夫人还进行着积极的巡回演讲，讲述中国问题、远东局势等等，如下所藏费夫人进行巡讲的海报内容所示：

主题包括：（1）中立与正义；（2）不屈的中国；

（3）中国妇女与战时工作；（4）抵制：是还不是？

（5）中国的第一夫人；（6）民主在哪？

（7）中国重要人物；（8）对你毫无意义吗？

巡讲时间：

4 月 1-24 日：华盛顿

4 月 25 日-5 月 15 日：前往西海岸途径克利夫兰、

底特律、芝加哥、奥马哈、洛杉矶

5 月 15 日-6 月 15 日：加利福尼亚 帕萨迪纳

6 月 15 日后：中西部与东部一省，密歇根 戴维森[1]

1941 年，费夫人在全美援华联合会（United China Relief）演讲时说：美国人不能过于深刻地认识到中国经历了四年战争后所遭受的巨大痛苦。数以百万计的中国男人、女人和孩子的困境是如此的绝望，以至于没有我们的直接帮助，成千上万的人会死于饥饿和疾病。中国需要我们的帮助，提供食物和医疗给五千万（50，000，000）战争难民及其家庭，以及三十万（300，000）孤

[1] *Geraldine T. Fitch*，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number: 000603667，B35-F5-P96.

儿，支持他们迁到内地的工业重建，维持数百所学校和大学的教育。帮助中国遏制太平洋地区的极权主义，就是帮助保护我们自己的民主生活方式。[1]

不仅如此，费夫人长期关注中国，与宋美龄及其他中国政府高层的亲密的个人友谊，使她应美国政府要求就有关中国和远东的问题作证。费夫人是唯一一个向参议院外交关系委员会和众议院外交事务委员会就中立修正和远东问题作证的女性。[2]作为第一个加入 DSR（Delta Sigma Rho）[3]的女性，费吴生夫人是享有国家荣誉的辩论家和演说家。无论是在论坛节目还是演讲平台上，她都不是新手。她是上海主要英文日报的专栏作家，《密勒氏评论报》的书评人，英文《中国月报》特约编辑，并且在中国许多报刊和杂志上发表文章。[4]她是战时在美国社会缔造中国抗战形象、宣传中国抗战史迹的主要推动者，是远东问题的专家。

当然，费吴生夫人本质上还是新教在华发展的推动者，其撰写的有关宗教问题的文章手稿就有数十篇，如：

1.《新教徒的使命失败了吗？》

2.《新教与世界大战》

3.《惟恐他们灭亡》

[1] *Mrs. Fitch ，Noted expert on China，Speaks for United China Relief*，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number：000603667，B35-F5-P102.

[2] *Mrs. Fitch ，Noted expert on China，Speaks for United China Relief*，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number：000603667，B35-F5-P102.

[3] 早年一个活跃于美国阿默斯特学院的兄弟会组织。

[4] *Geraldine T. Fitch*，Papers of George A. Fitch and Geraldine T. Fitch，Harvard-Yenching Library，Harvard University，HOLLIS number：000603667，B35-F5-P96.



4.《第十一次世界基督教学生联合会报告》

5.《如果美国卷入战争，作为基督徒参战吗？》

6.《伟大的基督徒祈祷文》

7.《混乱世界的复活节》

8.《社区教会妇女帮扶工作报告》

9.《圣战中的美国妇女》

10. 《坐着中国帆船：海坛岛与务德会》

而费吴生夫人有关中国宗教事务工作的报告更是繁多，并且夫妻二人还收藏了许多宗教杂志、刊物、著作，其史料价值与研究价值亦不可小觑。

小结

本文在写作之初，尝试兼顾女传教士的群像与个性，以家族的维度来解读女传教士的共性，以同一家族中女性不同的发展来解读女传教士的个体差异。希望达到两个目标，一是厘清费氏家族在华发展史基础上，提炼出费氏家族女传教士在华活动史迹以及影响，二是解读在传教士入华与在华发展的浪潮中，传教士家族的女传教士们是如何在家族、传教事业及中国社会中自处及发展，同时力图透过她们的视角来审视基督教在华发展及其影响。从最终的成稿来看，目前显然只能说是牵强达到了第一个目标，至于第二个目标，诚需再花精力进一步深入的挖掘与深刻的解读，因此，也只能不揣鄙陋，谨将小文呈会讨论。

女教士曹明道与温州内地会妇女传教事业

陈丰盛（杭州市基督教会思澄堂）

摘要：本文对女传教士曹明道的生平事迹及其对温州内地会妇女传教事业的贡献进行论述。文章首先梳理曹明道的家庭、婚姻等背景，然后分析其对温州女性教育、盲人事工、天足运动等贡献。

关键词：曹明道，温州，内地会

在中国基督教历史的发展中，女性基督徒（包括女传教士、华人女传道及各个岗位上的女性）担当着重要的角色，并作出非凡的贡献。其中，最先在中国教会舞台上崭露头角的就是女传教士。她们离开西方基督教会的体制，抛开传统教会的角色限制，来到传教工场，获得较多机会，甚至独当一面，与男性平起平坐。[1]

温州基督教发展的历史中，两位女传教士对于教会的初建，慈善事业的发

[1] 梁家麟：《华人传道与奋兴布道家》，香港：建道神学院，2011 年 3 月，第 96 页。



展有着无可替代的作用。她们分别是来温州传教20余年的中国内地会传教士曹雅直牧师的师母曹明道，循道公会温州教区的建立者苏慧廉牧师的妻子苏露熙。本文，我们以曹明道作为讨论的中心，来看她对于温州内地会妇女传教事业的贡献。

一、嫁给独脚教士——女教士曹明道首途温州传教

曹明道（Grace Ciggie Stott，1846-1922）是来温传教的首位女教士。她出生在英国的格拉斯哥（Glasgow），于1861年悔改归主。刚刚归主（年仅16岁），就开始尽她有限的能力事奉神。

1865年春天，曹明道首次听说有关中国的事。那时，正好戴德生带着巴克敌（Mr. Barchet）以及他的同工（后来，他们也来到中国宣教）来到格拉斯哥进行演讲。在演讲会上，曹明道听到戴德生讲到有关中国需要传教士的故事。那时，曹明道问自己：“为什么你不去宣讲救主的爱呢？”几天内，这个声音持续在她心里回响，她心里认定自己有一个优势，就是没有家庭的牵挂。但她心里却有另外的顾虑：“我合适吗？”因为当时她未曾听说一位年轻的女孩到异教的国家去传教的。



Grace Ciggie Stott

后来，她带着疑问去请教戴德生。戴德生的回答是，他自己没有任何理由拒绝她去。他认为：即使是一位年仅 20 岁的女孩，只要有神的呼召，就适合奉献于祂。不久后，曹明道受戴德生的邀请到伦敦。她到伦敦的第二天，正赶上范明德夫妇的婚礼。在婚礼中，她首次见到并认识了曹雅直。三个星期之后，曹雅直先生和范明德夫妇就启航赴中国了。

曹明道在伦敦生活了几个月。期间，她一直在戴德生夫妇及其团体中间，直到他们于 1866 年 5 月航赴中国。若不是因为生病，她就可能已经随团远赴中国了。生病之后，她到处就医，但都是无济于事。虽然如此，她决意要前往，但医生诊断她暂时不可以去中国。最后，戴德生勉强决定，让她暂时不要去中国，并说："我希望你能够在一年之后去。"这个决定带给曹明道很大打击。她开始反省自己当初要去中国的心志，是出于自己，还是出于神的。她也希望从神知道到底是去还是留。但是，答案却是"留"。因此她做了更多的自省：如第一次，她感觉到中国是一件容易的事，其实是自欺。晚上的时候，她痛哭求神



救她脱离这种自欺的感觉。

一天晚上，当她跪在神面前，为自己的任性而痛哭的时候，心中有个声音对她说："如果你还想服侍我，就回格拉斯哥，带着我的信息到盐场（Salt Market）及周边地区。"她心中顿时出现另一种声音：盐场是格拉斯哥罪恶聚集的地方，那里住着的几乎都是小偷和不正经的女人。就连男人也不一定适合去那里，神怎么派一个年轻的女子去呢？为什么不是男人？那里没有安全感？去那里意味着要面对许许多多的危险？曹明道安静地跪在那里，一句话也说不出来。后来毅然在神面前回答说："好的，主啊！如果你在我去的路途中与我同在，我就去。"然后，她告诉神，若没有让她感觉到神的同在和神的能力，她不愿一人上路。那个时刻，她心里的力量开始恢复。就在那几天，兰茂尔号准备起程前往中国。

出发前两星期，布道团中有一位以母亲患病为由离开了。那时船票已经买好，为了不浪费船票，戴德生就转向曹明道。那时她已经得着力量，认为这并不可能出于神，神已要她留下，不可能又为她打开去中国的路。她在神面前祷告，要求从神得明确的指示。后来，虽然，她很不愿意说，但还是鼓起勇气对戴德生说："我不能去。"

"兰茂密尔号"于 1866 年 5 月 26 日启航，共有 22 人，其中成人 18 人，孩子 4 人，分别是：戴德生夫妇、四个孩子（戴存恩、戴存仁、戴存义、戴存礼），与 16 位传教士：铁匠倪义来夫妇、石匠童跟福、木匠卫养生、铁匠路惠理、木匠蔡文才、布商史洪道、麦克莲、福珍妮、白爱妹、包玛丽、贝玛丽、包美丽、班苏珊、夏安心、劳莉莎。他们被称为"兰茂密尔团体"，于 1866 年 2 月 6 日抵达上海。该团体的成员虽然没有超众的才华，但他们使中国内地会在中国正式扎根，成为各地教会的开荒者。



内地会第一批宣教团体“兰茂密尔团体”（又称“兰花团体”，Lammermuir Party“兰茂密友尔号”）于 1866 年 5 月 26 日启航，9 月 30 日抵达上海。

“兰茂密尔号”启航几天之后，她回到格拉斯哥。不久，探访盐场区。在那里，曹明道与盐场里的人一起学习，为他们祷告，而且照顾穷苦病人、生火、泡奶茶、或打扫房间（若有需要），帮助照顾孩子，以致他们将自己的心和自己的家门都向她敞开了。三年半的事奉里，她从没有受到任何冒犯和侮辱，也没有听到任何其他不礼貌的言语。期间，曹明道逐渐明白神暂时不让她去中国有祂美好的旨意，祂要装备她、训练她，以致她可以长期留在中国事奉。经过三年半在格拉斯哥贫民区的工作，曹明道的身体恢复，她开始感觉是时候去中国事奉了，也是时候赴约帮助曹雅直的工作了。

1869 年 12 月 4 日，曹明道只身从伦敦坐“Kai-sow”号船出发，并准备用四个月的旅程。几天之后，她笑着对船长说：“我想可以在 3 月 12 日到达上海。”



他想了一会儿回答说："不太可能！否则，就是历史上最快的航海记录了。"他问："为什么要在 3 月 12 日？"她说："我希望我在生日那天到达。"经过三个多月的长途旅行，他们果然于 3 月 11 日晚进入吴淞口，就在 3 月 12 日她 24 岁生日那天，到达上海。那时，曹雅直已经在那里接她，并带她去宁波。受到浸礼会罗尔悌（Dr. Lord）[1]的热情接待。1870 年 4 月 26 日，她与曹雅直在宁波正式结婚。

二、女子教育的发端——温州女学的初创与发展

温州历史上第一所女学是由曹雅直夫妇于 1874 年所创。但在创立女学之前，曹雅直已经创立了男童学校。一件发生在温州初期基督徒身上的事情促使曹氏夫妇创办女学。曹明道记载："1872 年，我们的厨师，就是那个在我们结婚第二天受洗的弟兄，娶了个不信主的女子为妻。虽然我们感到很痛心，但又能做什么呢？如果坚持基督徒'只在主里嫁娶'，实际上就等于禁止婚姻，因为在团契里根本就没有基督徒姐妹。这个不信的妻子给他带来的影响很快就显明了，首先是他对主的热心减退，接着是灵性冷漠。两年后，我们不得不让他离开教会工作。这让我们看到，如果要建立一个健康、有生机的教会，就必须为教会

[1] 罗尔悌（Lord，Edward Ciemens，1817～1887），美国浸礼会传教士。清道光二十七年（1847）六月，偕夫人到宁波传教。同年 10 月 31 日，与玛高温一道在西门组织了华东最初的浸会。是年冬，罗尔悌在宁波的住宅新屋落成，成为西人在甬第一所洋房。1849 年，罗尔悌在西门公会内创办男学校一所，不数年停办。1851 年 7 月，罗尔悌牧师因夫人身体软弱，偕妻回美休假。罗夫人最终在美不治，于 1853 年 5 月 5 日病故。1854 年 6 月 1 日，罗尔悌续娶后与诺尔登夫妇来到中国，协助布道工作。1863 年，因美国南北战争，教会经济困难，传教士不得已而另谋兼职。罗尔悌牧师因此辞去差会工作，任美国领事职务，公余从事传道事工。同年，罗夫人在北门江滨（盐仓门永丰路）开设一所女校，经费多数由罗夫人在英国朋友供给，名为浸会女校。至 1875 年成为差会的一个膳宿学校，更名为圣模学校。1863 年，因与浸礼会国内差会意见不合，辞职独立传教。同年任美国驻宁波领事职。1881 年和浸礼会恢复关系，继续传教及教育工作。1887 年染时疫，病逝于宁波。黄雪痕编著：《华东浸会百年史（1843-1943）》，上海：浙沪浸礼议会，1950 年 12 月，第 2 页。

弟兄预备主内的妻子。经过多次祷告和反覆考虑，我们决定开办一所女子寄宿学校。"[1]

但是开办女子学校不是容易的事，他们面对两个方面的困难：一是没有合适的地方供女生住宿；二是曹氏夫妇决定要废除女子裹脚的陋习。但废除裹脚习俗可能会使他们招不到想要的学生。他们原本可以选择一个较容易的方式开办学校，至少能得到本地人的认同，但他们觉得需要与陋习抗争是很重要的事工基础，必使后来人也能继续在这个基础上开展事工。他们考虑："与其选择一个容易的开端，之后再去面对地随之而来的争战，倒不如一开始就与这些问题做正面抗争。"[2]有了这个决心之后，曹氏夫妇就发布通告，张贴招生计划："招收 10 岁以下女孩，免费读书，免费提供食宿；条件：被录取女生不得裹脚；校方有权将其许配给合适的配偶，学生家长在没有征得校方同意的情况下不得将其许配他人。"[3]

原温州师范学院副教授莫法有关于入校的福利与条件描写的更多，由于莫氏没有交代资料的来源，我们无法确认其真实性，但比较曹明道的记载，显然加入了不少条款："凡来就读之女生，一律免费供应伙食、衣服、书籍及笔砚等物，同样每月奉送大洋拾元。但必须订立合同，规定学生不但读书，学习缝纫，还要学道，接受圣经课程，参加宗教活动；不准缠足，已缠的须放开；学生长大后（至十八、九岁）由校方择配于信徒，不准嫁于教外人。合同须由学生家长画押生效，若违背规约，则学生在学校的一切费用须加倍偿还。因物质待遇优厚，就读者陆续不断不存在生源紧缺的问题。"[4]

---

[1] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 65、67 页。

[2] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 67 页。

[3] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 67 页。

[4] 莫法有：《温州基督教史》，第 55 页。



苏虹在〈温州第一所女学——育德女学〉中的描述带着主观的评判，文称："曹雅直身居温州10年，深知温州市民的贫困，遂决定以金钱、物质为诱饵，广施小恩小惠。当时规定，凡入学者，与男书院享受同等待遇，即供给膳宿、衣被、书籍及笔墨纸砚，每月并补助其家庭十块银元。但必须签订合同，规定：入学后必须学道、学女红（缝纫）；不准裹脚，已裹脚的应即放开；读至十八、九岁，由校方代为择配信道人家，不得嫁给教外人；遇有要事或年假回家，须经校方批准方可离校。合同上特别注明：上述各项必须切实遵守，若有违反，加倍偿还一切费用。由学生家长立下字据并画押，以示郑重。"[1]

不出曹氏夫妇所料，禁止裹脚一事在女学建立之初就已经突显出来。当时，曹氏夫妇只招到一个年仅 9 岁的女孩，是教会一位老太太的孙女。虽然女孩很高兴不用裹脚，也很快适应学校的规定。因此，曹明道很喜欢女孩，经常把她带在身边。女孩的母亲见机闹了一出，想要改变废除裹脚的规定。曹明道详细介绍这场"反裹脚"大战：

一天，有人过来对我说，那孩子的妈妈整天整夜哭叫不停，扯着头发恸哭，哭她女儿命不好，哭她女儿要长一双男人的大脚，大了也找不到婆家，谁会看上个大脚片子女人呢？于是，她要求我把这个女孩送回家，宁愿出去挨家挨户讨饭，也不让女儿长一双大脚丢人现眼。我对来传话的人说，他们送孩子过来是出于自愿，也明白我们的规定，并且已接受我们规定的条款。现在要想让孩子回去，请他们亲自来接，但必须先付清孩子吃饭穿衣的钱，还有这些年我们花在她身上的所有费用。他们当然付不起这些钱，只得不情愿地做出让步。这

[1] 苏虹：〈温州第一所女学——育德女学〉，《鹿城文史资料（第 11 集）》，中国人民政治协商会议温州市鹿城区委员会文史资料委员会，1997 年，第 160-161 页。

样，我们“反裹脚”第一场战役终于打胜了。[1]

不过，女校招生依然困难，最初几年时间里，女校只招到四个学生。那个时候，女校办学的各种好处都已突显出来，但还是很难招到学生。然而，曹氏夫妇依然坚持不懈地办学，一直维持下去[2]，成为早期温州内地会的美好祝福。凡参加女校学习的女孩均经过系统的实践培训，大多数女生毕业后成为教会同工。曹明道回忆：“过去十年中（注：约 1886-1896 年），有二十二位女孩结婚，只有三位离校时还未悔改信主。七、八位姐妹结婚后仍定期带领姐妹会或主日学课程。其实在开办女校的前十年（注：约 1874-1884 年），我们几乎看不到属灵的果子，虽然有两三个人声称信主，但她们的生活却没有发生相应的变化。每天的查经会对她们来说是最难熬的时候，她们看起来似乎没有一点属灵意识。最初几年，这些孩子还小，我没有感到太大压力，也许这些压力是在我可以承受的范围内。但几年过去，我却变得几乎绝望。很多次，我从学校回到自己房间，独自啜泣：‘难道这些孩子永远不能得救？’但是，就在 1884 年，神终于藉着一次复兴让我们看到祂的同在。”[3]

1877 年 4 月，曹雅直和曹明道回英国度假。曹明道说：“我的健康状况迫使我回英国度假休养。我们乘坐开进温州的第一艘商船离开温州。那时，曹雅直已来中国十一年了，身体依然很好。他原打算送我回家而自己留下来继续工作。但戴德生先生建议他带我一起回来，我们就采纳了他的建议一同回国。”[4]

这次回国，曹雅直夫妇除了要休养之外，更重要的事情就是要募集资金以

[1] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 67-68 页。

[2] 至曹明道写《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》时，女校已维持了 22 年时间。曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 68 页。

[3] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 68 页。

[4] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 77 页。



扩建女校校舍。曹明道说："那时，女校的孩子们逐渐长大成人，我们意识到有必要给她们分配单独的房间，而我们又不能指望布道团有限的资金来扩建校舍。我们把我们的需要带到主面前，对主说，如果女校还要继续办下去，就必须为这些孩子提供一个正常的家。我们决定不求助于人，更没有公开向大家提出我们的需要，只是与几位好友分享了我们的意愿，将其余的工作都交给神。我们把扩建学校的计划告诉戴德生先生，并对他说，如果要实施我们的计划，大约需要 250 英镑。戴德生先生却说，他认为至少需要 300 英镑。我们求主赐给我们 250 英镑，但我们对主说，如果主认为有必要的话，就赐给我们 300 英镑。"[1]

1878 年 12 月 31 日，曹雅直夫妇回到温州[2]。他们带着 304 英镑回到温州，开始建立女学校舍及改善设施。曹明道说："第二年秋天回到中国，我们收到了 304 英镑。除了建校舍，我们还花了 10 英镑改善学校其它设施。这是又一次神赐给我们的超过我们所求所想。我们一致决定将基础建设开支控制在所收到的宣教奉献金额之内，我们收到的各种财物也都纳入建校基金。"[3]

1879 年夏天（清光绪五年），曹雅直夫妇开始筹建女学校舍。曹明道记载详情：

1879 年夏天，我们开始筹建女子学校，神一直赐给我们足够的供应。起初，我们打算只建一幢房子办女校。然而，神带领我们建了两幢。一幢做为教室，另一幢我们自己住，这样也便于我们管理。我们把住了十年的那幢老房子让给一对新婚夫妇住，这对夫妇有可能很快会参与我们的事工。因着建设计划扩大，我们知道需要更多资金，但我们只能这样做。在以往的经历中，神已证

[1] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 78 页。
[2] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 80 页。
[3] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 78 页。

明祂是信实的，我们相信这次祂也会供应我们所需的一切。

盖房子我们是计件付酬的，只有手头有钱的时候，我们才决定继续盖下去。我们一周付一次人工费和材料费。有两次，我们都以为不得不叫工头先停一段时间再盖，而每当这个时候，想不到的供应就来了。整个工期下来，没有因为资金短缺停过一天工，也没欠一分钱的债。房子盖好了，我们不得不再盖配房。神同样应允了我们的祷告，给了我们充足的供应。

这些房屋，包括最早买的老房子和教堂，都在 1884 年暴动中被毁了。[1]

虽然在基础建设上已完善，女子寄宿学校的女孩们生活在较舒适的环境中，但她们的属灵生活，却并没有如曹明道所期待地复兴。曹明道回忆："其实在开办女校的前十年（注：约 1874-1884 年），我们几乎看不到属灵的果子，虽然有两三个人声称信主，但她们的生活却没有发生相应的变化。每天的查经会对她们来说是最难熬的时候，她们看起来似乎没有一点属灵意识。"[2]曹明道坦言，孩子还小的时候，她没感到太大的压力，但当她们越来越大的时候，她却变得几乎绝望了。很多次，她从女学回到自己房间偷偷啜泣，向神说："难道这些孩子永远不能得救？"然而，这种艰难的日子一直到 1884 年，才真正进入属灵的翻转。[3]

1884 年 6 月的一天早上，曹明道与往常一样带领女孩子们查考《圣经》。虽然她稍微注意到年龄稍大的女孩子比以往认真与专注，但没有任何迹象表明神的救恩临到。那天早上，年龄大的女孩在做针线活，而年龄小的女孩则跟着

[1] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 86–87 页。在此，我们可以得知，莫法有在《温州基督教史》中所认为内地会花园巷教堂建于 1877 年，且认为是近代温州第一所耶稣教堂的说法并不正确。因为在曹明道的记载里，尚未提到温州花园巷的教堂，只提到五马街教堂。参莫法有：第 58 页。

[2] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 68 页。

[3] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 68 页。



曹明道学习缝纫和编织。突然，一个年龄大的女孩打破早晨的寂静。她问道："老师，你说我要是现在归向耶稣，祂会救我吗？"曹明道看着这个女孩，女孩迫切的神情曹师母从没见过。她继续说道："你经常叫我归向耶稣，但我总是不情愿，现在祂还会要我吗？"那一刻，曹明道心中涌起无比的喜悦。急忙回答："哦哦，当然会的！"接着，她就给女孩讲述自己悔改的经历。她讲着讲着，女孩突然失声痛哭起来，她一边哭着一边跑出屋子。曹明道无法控制自己，喜悦的泪水涌流出来，便跑到曹雅直的书房，大叫着："神的祝福终于来了！阿梅在寻求神。"曹氏夫妇当即跪下来一起祷告，向神献上感恩。之后，曹明道去和女孩一起跪在床边祷告，祈求神的慈爱和怜悯。

回到教室，她发现另外两个女孩也在哭，她们告诉曹明道："我们也是这样的罪人。"一个女孩呜咽道："你不知道我有多坏。"说着跑到橱柜，从中拿出几块印花巾和一些零碎布头，并一百枚铜钱。她把这些东西塞到曹师母手里，说："这都不是我的，是我偷来的。拿走吧。"原来，她偷布料做胸衣拿出去卖，一百枚铜钱就是她卖胸衣的钱。

另一个女孩说："我比这更坏，你还记得几年前你丢的那根胸针吗？你搜查一遍，最后在阿蓉枕头里发现了那根胸针。大家都以为是阿蓉偷的，其实是我偷的。我害怕被逮住，就放她枕头里了。"听了她的话，曹明道又生气，又内疚、伤心。她随即召集全校学生，并叫来阿蓉，询问她是否记得几年前因为偷胸针被罚的事。阿蓉却忘得一干二净。曹明道当着全校学生的面，请求阿蓉的原谅，使得全校女生感到惊讶，她们的老师居然在众人面前认错了，她们当然很赞赏曹师母的真诚。接着，曹师母要求偷胸针的女孩也弥补她自己的过失。女孩把母亲给她的钱全都给了阿蓉做补偿，但阿蓉也很大方，把钱退给她一半。

自那三个女孩真正悔改信主的三个礼拜后，又有三个女孩信主。她们又带

领一位未得救却已离开学校准备出嫁女孩归主。之后，福音在女校开始周期性复兴，每次复兴都有三到五个人悔改。[1]

三、特殊群体的福音——妇女与盲人事工

1877 年，曹雅直夫妇尚在英国述职、休养期间，就已特别想到温州内地会的发展需要兴起一批妇女来协助。曹明道遂特地向英国的基督徒发出请求，要求他们特别为此献上代祷，求神"拣选一位合适的妇女悔改归主，她的归信可能给其他人的工作带来实质帮助，因为直到那个时候，我们才只有一位老姐妹信主，而且已年过七十。我感受到孤军奋战的难处，并切切渴望有这样一位姊妹帮助我。虽然有这种盼望，但我们很少去想。然而，当他们祷告的时候，神就在这个方向逐渐成就祂的计划。"[2]

（一）妇女查经班

1878 年 12 月 31 日，曹雅直夫妇回到温州。几天后得知两位妇人对真理感兴趣，这两位妇女分别是刘夫人[3]和黄夫人。不久，曹明道就在刘夫人家里开了一个圣经学习班，每周三上课。曹明道见证她们生命的成长："以前黄姊妹受丈夫阻拦，刘太太怕被别人知道而感到丢脸，她俩都没参加过这样的信徒聚会。现在回想起来牧养她们的那段时光，心里仍然充满喜乐。她们的心门实实在在地打开了，切切渴慕这宝贵的生命之道。一周周过去了，她们的灵命在恩典中迅速成长。每次上课前，她们总是尽量一字不漏地复述上一课讲的经训内容。"

[1] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 68-71 页。

[2] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 79-86 页。

[3] 刘夫人悔改归主的详情可读拙文《刘夫人叶氏归主》一文。



[1]

1879 年，又有一位妇女信主，人称阿金妳。在接下来的两年里，曹明道每周花一个下午专门到她家讲道。这样，曹明道带领两个查经班，分别是刘夫人家与阿金妳家。不久，在这两个查经班的基础上，又发展出了一个每周四下午的祷告会。至 1881 年，曹明道的学道班增加至 30 多人。曹雅直在写给朋友的信中说："她召集这个班是为了教这些姐妹学《圣经》，但在讲课中也会有些布道。我没过去看，我想她组织的大多数聚会多多少少都有布道的成分。只要有灵魂得救，神的祝福就会临到他们。我想她不能停下来。"[2]

曹雅直在 1881 年左右写给朋友的信中，充分肯定了其夫人曹明道查经班的果效。同时也肯定初期温州内地会中女性在信仰上的热忱表现。他说："上个礼拜，（温州）城里有三个人受洗，可望不久会有更多人受洗。一些受洗的人给了我们很大安慰，他们当中大多是我夫人办的《圣经》学习班里的。上帝一直祝福她在妇女工作中所做的努力。许多妇女比丈夫更容易接受真理，在信仰道路上也比男性更坚定。事实上，一些根基好的基督徒往往是女性。我夫人时常告诉我，在她们的祷告会上，这些姐妹总是向主吐露她们内心深处的秘密，承认她们的罪、遇到的诱惑和失败，那种坦白和诚挚在她们家人面前都未曾流露过。她们每次祷告都要持续二十至二十五分钟。开始祷告时，她们总是迫不及待地倾诉，直到把事情全部说完了（而不是只说一部分），才会感到释放，高兴起来，脸上露出喜悦的笑容。就这样，靠着信，望，爱给她们加添的力量，继续走在信仰的道路上。祷告对她们来说很真实，因为回应总是那么真切。"[3]

[1] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 82 页。

[2] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 93 页。

[3] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 95-96 页。

（二）妇女布道团

1885 年，曹明道组建温州内地会妇女布道团，由刘夫人任全职传道人。曹明道解释该布道团建立的意图："令我感到棘手的是，这些姐妹大都生活圈子狭窄，目光短浅，如何引导她们去关注、关怀别人？我知道，如果她们愿意为周围的人做点什么，这将有助于她们灵命的成长。我们的办法很简单，在她们中间选出一个姐妹作为传道人，每月让大家尽其所能地奉献一次，以供养这个姐妹全职服事。我们选上了刘太太，只要她身体没问题，就会代表姐妹布道团外出布道。姐妹布道团对众妹来说，也是一个极大的祝福。每个月我提出的布道信息都能激发起她们火热的爱心和令人奋兴的祷告，凭着一颗舍己的心帮助他人。"[1]

至 1895 年，姐妹布道团组建十年，由于信主人数不断增加，该团也不断壮大，其奉献基本上可以供应全职传道人。

（三）温州内地会盲人之家

回到温州后不久，大概是 1890 年春天，曹明道开始建立盲人与孤寡老人的收容所，称为"盲人之家"。曹明道简述初建时的情形：

从那时起，我开始收留盲人和孤寡老人，我们教会里供养了七八个盲人。他们不能自食其力，也无子女供养。我看到他们一个个被领进教会，心里感到负担在加重，但我相信神会给我力量去帮助他们。有一位八十岁的老信徒，不是盲人，但我一直牵挂他，把他接来住在一间小房子里。老人总不把饭吃完，我们劝他吃完分给他的那份，却怎么也劝不进去。他说："我以前一天两顿饭都吃不上，为什么现在要吃三顿呢？"还有一些情况与他相似的孤寡老姐妹也被安

[1] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 86 页。



置在我们这里。这件事工上，神都在方方面面丰丰富富地供应我们。钱在中国比英国更经得起花，4 英磅 10 便士就足够一个人一年的费用。[1]

1895 年 3 月，为纪念曹师母 25 年在温传教暨 50 周岁，温州内地会三大总会（包括永乐、瑞安、平阳总会）信徒四处赶来同庆。来记念聚会中，“盲人之家”的老弟兄们送上特别的礼物，温州内地会吴教士记录：“最令人感动的礼物是‘盲人之家’里那些老弟兄送来的大红蜡烛。‘盲人之家’是曹雅直夫人创办的，这些礼物对他们来说确实是笔大开支。”[2]曹明道认为这份礼物对于贫穷的盲人弟兄来说是很不容易的，正是表达了他们对她深深的爱。[3]

四、女性解放运动的助力——温州内地会天足运动

传教士们对于中国妇女缠足所引起的痛苦与身体衰弱的现象感到沉痛万分。虽然有些传教士认为外国人不应该直接批判该习俗，是否遵守应由华人基督徒个人决定。但许多传教士则认为教会应该持坚定的立场，反对妇女缠足。因此，在 1867 年，杭州的一所教会学校率先要求那些接受学校食物与衣服的女孩子要放足。而曹雅直、曹明道夫妇也在 1874 年所开办的女子学校中将反缠足作为首要条件。[4]

不过，曹雅直与曹明道除了在女学实行天足，并没有扩展到社会上，且在教会妇女的事工中也没有要求妇女天足。因此，在当时的温州内地会中裹脚依然是一件很平常的事情。甚至温州早期传道人陈日铭曾为妻子是天足而感到奇

[1] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 172 页。
[2] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 284 页。
[3] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 287 页。
[4] 赖德烈：《基督教在华传教史》，雷立柏等译，香港：道风书社，2009 年，第 393 页。

耻大辱。曹明道说：“令我们感到失望的是，年轻的陈先生娶了个不信主的女子为妻。妻子没裹脚，有一双很大的‘天足’，陈先生却以为这是奇耻大辱，不能忍受。以前，不裹足的女子极少，遇到这样的事只能在人面前忍受羞辱。”[1]

这事到了 1893 年，温州内地会女传教士鲍金花在麦嘉湖（John Macgowan, 1835-1922）的鼓励下在温州发起了天足运动。麦嘉湖是英国伦敦会传教士，1835 年 7 月 23 日出生于英国，1858 年入英国伦敦会，1859 年在伦敦长老会学院学习，同年 8 月 24 日按立为牧师，并于 10 月 21 日从英国启航，1860 年 3 月 23 日抵达上海，开始了在中国长达 50 年之久的传福音工作。[2]期间，他于 1874 年在厦门与 40 多名中国妇女成立“厦门戒缠足会”，[3]成为近代中国历史上第一个天足会。

面对麦嘉湖的显著成就，曹明道说：“而我们在这方面基本上没做什么，真感到有些惭愧。”[4]麦嘉湖给温州内地会寄了一份他个人制订的保证书，是供那些愿意天足的妇女签署用的。保证书中有三项保证：“第一，姊妹们松开自己的脚；第二，不给女儿裹脚；第三，松开儿媳妇的脚。”温州内地会基于现实的考虑，认为第三条在儿媳身上实行起来会有难度，只采用了前两条。经过鲍金花的努力推动，温州内地会有 70 多位姊妹参加了天足运动，给予教会带来空前的健康风气。[5]

1895 年，曹明道在报告中简述于 1893 年受派来参加温州内地会事工的加

[1] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 124 页。

[2] 李颖：《基督拯救中国？——伦敦会传教士麦嘉湖研究》，福建师范大学博士论文，2003 年 4 月，第 6 页。

[3] 汤清：《中国基督教百年史》，第 619 页。

[4] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 267 页。

[5] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 267-268 页。



拿大女传教士谢姑娘（Miss Kathleen Stayner，1870-1907）[1]由于特殊的语言天赋，很快适应在温州的妇女工作。她说："近两年的妇女工作，大多由谢姑娘负责。她主理城内和附近每周的妇女查经班，还有一班在七里外的村庄，均有良好的效果。"[2]其中也特别提到她所带领的天足团契："谢姑娘负责的妇女事工中，有一名为'反对缠足团契'，约有六、七十人，团员必须先放自己的小脚，并答允不会给自己的女儿缠足，这是教会一个健康的集体见证。"[3]

因此，在 1896 年，曹明道为所兴起的天足运动而大感欣慰："现在情况大为不同，不仅我们这里女孩逐渐增多，她们当然不裹脚，就是许多原来裹脚的女信徒也放开脚，邻居们也不再取笑她们。"[4]

总结

曹明道放弃在英国的优越生活，为福音而结婚，为温州而献身。这使我们活在21世纪的人们需要重新定义自己的婚姻观、工作观与人生观。曹明道在其超过30年的传教生涯中，辅助男教士从事福音传布，在温州内地会中具有极高的声望，甚至超过男教士。就在其于 1895 年因病离开温州时，全温州教会为其祝寿及送行，足见其在温州内地会中的地位与影响。

[1] 黄锡培：《昔我往矣：内地会赴温州宣教士行传》，香港：海外基督使团，2014 年 9 月，第 44 页。

[2] 黄锡培：《昔我往矣：内地会赴温州宣教士行传》，第 47-48 页。

[3] 黄锡培：《昔我往矣：内地会赴温州宣教士行传》，第 47-48 页。

[4] 曹明道：《二十六年：曹雅直夫妇温州宣教回忆录》，第 124 页。

1835-1935 年间两广浸信会的妇女事工

刘诗伯（大理大学）

摘要：浸信会是近代最早来华传教的基督新教组织之一，广东是其最早的在华传教区域，之后沿西江溯流而上进入广西。从 1835 年第一位浸信会传教士叔末士（John Lewis Shuck）抵达澳门开始，经历一百年的发展历程，最后形成以本土华人为主的教会组织——两广浸信会联会，除了建立教堂、发展信徒外，更在两广地区拓展了各项社会服务事业，包括医疗、教育、出版、慈善、儿童、青年、妇女等事工。本文重点介绍抗日战争之前的 1835-1935 年间两广地区浸信会开展的妇女事业，包括教会内部妇女地位的确立和提升，教会兴办的各项社会事业中妇女发挥的作用和贡献等，从中分析基督教在近代中国向现代社会转型时期对中国妇女解放的突破性影响及其积极的推动作用。

关键词：基督教，浸信会，妇女事工，两广地区

浸信会早期来华传教历史

浸信会（Baptist Church）是基督教浸礼宗（Baptism Sect）的教会组织，其历史渊源可追溯至欧洲宗教改革后十七世纪的重洗派；其礼仪制度的最大特



点是洗礼采取全身浸入水中的“浸礼”，并且反对给未成年的婴儿施洗；其组织形式采取公理制，强调“信徒皆祭司”，名义上没有金字塔式的教阶等级和跨地域的管辖机构，每个教堂都是独立的，由全体会员选出执事会作为执行机构，牧师向全体会员负责，向执事会汇报工作。

浸礼宗也是较早传入中国大陆的基督教会宗派之一。根据文献记载，第一位来华的浸信会传教士是美国北方浸信会的叔末士（John Lewis Shuck），于 1834 年抵达澳门，随后又有美国南方浸信会的罗孝全（Issachar J. Roberts）来到，二人同寓一地，但因受到信奉天主教的澳葡当局的限制，无法在当地开展传教活动，只能一边做准备工作，一边等待进入中国大陆的机会。1841 年，清帝国在广东的中英战役中战败，随后在浙江、江苏的作战中又接连受挫，被迫于 1842 年 8 月与英国签订《南京条约》，其中第三项条款规定：“因大英商船远路涉洋，往往有损坏须修补者，自应给予沿海一处，以便修船及存守所用物料。今（清国）大皇帝准将香港一岛给予大英国君主暨嗣后世袭主位者常远据守主掌，任便立法治理。”同时，根据条约的第一款，广州成为五个对外开放的通商口岸之一。

英军占据香港后不久，叔末士和夫人何显理（Henrietta Hall Shuck）即于 1842 年 3 月 19 日从澳门迁往香港，居于港岛上环百步梯，并开办了宏艺书塾，以办学的方式开展传教活动，同年 5 月在现皇后大道建立香港第一间浸信会教堂。但当时香港岛上的人口不足四千，主要以渔业、小手工业为生，零散聚居在二十多个乡村，其社会、经济、文化发展的程度，与省城广州是天壤之别，因此传教士逐渐将重点转到广州。1844 年 5 月罗孝全在当时清廷划定的广州外贸区十三行的联兴街鸭栏铺，创立了省城第一间浸信会。

此后，浸信会以广州为中心基地，首先向珠江三角洲地区辐射，在港澳、

南（海）番（禺）顺（德）、肇庆、五邑等地先后设立了多间教会和以教育、医疗、助残为主的社会事业，之后分别向北、西、东方向继续扩展，进入北江、东江地区。1865 年美国南方浸信会传教士纪好弼（Roswell Hobert Graves）沿西江溯流而上，首次在广西梧州租房开展布道和义务施医赠药活动，成为有记录以来浸信会进入广西传教的第一人。

早在十六世纪前后，粤东潮汕地区就有华人越洋侨居暹罗（泰国）谋生，德国传教士郭士立（Karl Friedlich Gutzlaff）、美国传教士粦为仁（William Dean）等在当地接触这些广东侨民，向他们传教，并吸收了少量潮汕籍基督徒，其中一些信徒后来返回家乡，成为当地最早的基督教信仰人群。1858 年北美浸信会传教士耶士摩（William Ashmore）从暹罗经香港到达汕头，揭开了浸信会在粤东地区的传教序幕。1860 年约翰夫妇（Mr.＆ Mrs. Johnson）带四名华人传道，在潮州马屿设立了粤东第一间浸信会，是为“岭东浸信会”的肇始。此后，浸信会在粤东的潮语和客家地区继续拓展，至 1918 年岭东浸信会成立六十周年时，其所属信徒已达 5300 多人，教堂和聚会所 200 多间，华人牧师 11 人，华人传道 84 人，外国传教士 57 人，成为粤东地区最大的基督教会。此外，还兴办学校 160 多所，有男教员 170 多名，女教员 47 名，在校学生 5700 多人。

由于分属不同差会传教的历史原因，浸信会在华南两广地区形成了两广浸信会和岭东浸信会两大组织体系。本文主要讨论由美南浸信会开创的两广浸信会所开展的妇女事工，因此粤东区域的情况后文就不再详述。

两广浸信会的发展及社会服务

十九世纪中叶后，浸信会经过数十年的发展，逐渐与长老会（又称“纲纪慎



会"，后与公理会、美以美会等合并成为"中华基督教会"）并列成为华南地区规模最大的两个基督教宗派。1885 年 1 月 14 日，广州、肇庆、清远、从化和香港长洲的浸信会代表 25 人于广州惠爱路八约浸信会堂举行会议，正式成立"广东浸信者总会"，之后随着传教事业的扩展，浸信会自东往西进入广西，该会也数易其名，最后于 1932 年定名为"两广浸信会联会"，这个名称一直使用至上世纪五十年代末该会被"宗派大联合"为止。

根据浸联会 1934 年汇总的数字，两广浸信会在粤桂两省共有 159 间教堂和聚会所（其中广东 126，广西 33），分别由该会的 189 位华人牧师和男女传道负责，外国传教士已退出主持和管理堂务的岗位；联会还开办培养本会传道人的神道学校和神道女校各 1 所、圣经学校 3 所；各地教会合计在册信徒从有记录以来的 723 人（1892 年）增长至 10,209 人（截至 1932 年）。

如前述，浸礼宗的各个教会都是独立的，两广浸信会联会的主要职能是统筹神学教育和各项社会服务事工，因此也是当地影响巨大的主要社会服务机构，其中兴教办学是浸信会最重要的社会事业。根据1934年的资料，两广地区（不包括上文已提及的粤东地区）先后由浸信会开办的普通男女中小学、幼儿园、平民学校、盲童学校等的详情如下：

广东省：

广州市：培正男中学、培正女中学、培正高小、培道平民义校、培正女小、培正初小、　培正青年会义学、培灵幼稚园、慕光瞽目女校、西关培正分校、兴华中学、培道女校、慈爱女校、绿道女学、建德女学、沙河培正分校、宏道小学、导真女学、进德女学、育贤女学、培洁女学、持道平民学校

东北区（广州远郊）：白石培正女分校、石龙培正分校、平溪平民学校、从

化培正分校、龙门培正分校、启智学校、石牌培懿学校、九江水培正分校

港澳区：港仔浸会女学、长洲淑贞女学、星导女学、香港培正分校、香港浸会学校、澳门灵道女学

特别区：伯利恒小学、三水培正分学、广昌国民学校、淑德女学、小榄真道女学、培德女学、圣道女学、翠亨培正分校

五邑区：培光女学、君堂导光女学、江门培德女学、冲娄培正分校、懿德女学、培真女学、端芬培正分校、台城培正分校、鹤山培正分校、百合培正分校、公益培贤女校、恩平培正分校、鹤山培德女学、外海建德女学、江门明德学校、新昌民德学校、南洞培正分校

肇罗区：四会培正分校、莲塘培正学校、光道女学、肇庆培正分校

东江区：惠州浸会小学、坳背浸会小学、河源开明分校、内莞浸会小学

北江区：开明中学、翁源开明分校、崑山开明分校、开明女学、三江浸会国民学校

广西省：

桂南区：梧州培正中学、宏道女学、宏道幼稚园、贵县培正分校、大墟培正分校

西南区：储才学校、桂林培贤女学、培真小学、同安培正分校、同安培真女学

从上表可知，当时浸信会开办的女子学校，已占其办学总数的一半，足见



该会对女性教育的重视。此外，仅在广州一地，同期由基督教会兴办的各类学校共 35 所，在校学生达 11,498 人，其中浸信会的办学历史最早、最长，尤其是浸信会本地会友冯景谦、李济良、余德宽、廖德山、杨海峰等人于 1889 年创立的培正学校，更是名声远播，蜚声海外，其高中毕业生可以直接升读美国的大学。由美南浸信会女传教士威灵（Eliza Jane Whilden）于 1909 年创办的慕光学校，则专收民间贫困失明的女童入学，后委托东山浸信会管理，称“慕光瞽目院”，至 1934 年时在校盲童学员达 70 人。

医疗服务方面，浸信会创办的著名医院包括 1901 年建立的广州两广浸会医院、1903 年建立的梧州思达医院和 1916 年建立的桂林浸信会医院，其中两广浸会医院有记录以来的施医赠药人数从 1919 年的 688 人次增至 1933 年的 22,000 人次，住院留医人数从 1922 年的 328 人次增至 1933 年的 1700 人次。梧州思达医院则一直是当时广西最早和最具规模及技术实力的综合性医院，还创办了广西省第一所护士学校，写下广西现代医学史的重要一页；该院最后一任传教士院长华理士（Bill Wallace）1935 年到院后，其精湛的医术在华南地区广受赞誉，他本人在不到 40 岁时也因在思达医院所做的大量成功手术病例而获选为国际外科学会（International College of Surgeons）的委员。

慈善事业方面，两广浸信会于 1906 年在广州开办了恤孤院，1919 年更名为孤儿院，资料显示该院从 1918 年至 1929 年间先后共收养孤儿 99 人。1926 年两广浸信会安老院落成于广州东山，1932 年迁址广州沙河，至 1933 年先后入院的长者共 52 人。由美南浸信会传教士力约翰（John Lake）于 1924 年创办的大衾麻风院，位于广东台山外海的大衾岛，是中国历史上著名的麻风病院之一，规模和设施最为完善，有现代建筑 19 幢，曾出版国内第一份麻风病专业杂志《大衾》，至 1935 年时有 120 多名麻风病男女患者在此住院。

两广浸信会的妇女事工概况

两广浸信会的妇女事工最早起源于美南浸信会的与丈夫一起来华的传教士妻子，她们往往都有女传道的身份。初期是为了在“男女授受不亲”的中国社会中向妇女布道、服务教会中的妇女，后来逐渐扩展到开办教会外的社会妇幼事业，成为近代中国最早的妇女儿童社会服务工作者。因此下文将分别从教会内外两个部分进行叙述和分析。

1，教会的妇女事工

据文献记载，第一位浸信会中国女信徒于 1855 年在上海受浸，1860 年华南浸信会报告称当年有 12 名妇女受浸，1864 年纪好弼夫妇聘请一位中国女信徒担任教会的家庭探访工作，她可以算是任职浸信会的第一位华人女传道。1872 年，华人女传道员增加至 4 人；至 1934 年，在两广浸信会正式名册上的 189 位华人宣教士中，女传道有 30 人。

华人女信徒到教会就职，主要是传教士们发挥了榜样示范作用。从 1835 年到 1935 年的一百年间，有正式记录的到粤桂两省工作的浸信会传教士共 291 人，其中女传教士就有 193 人，占 66%。这些女性最初都是随丈夫一起来华的传教士妻子，中国信徒一般称其为“某某师母”。1850 年，碧架女士（Harriet Baker）抵粤，成为有记录以来浸信会第一位来华的单身未婚全职女传教士。此后，这样的全职女传教士陆续增多，1935 年时仍有 16 名单身女传教士在两广浸信会全职工作，教会的信徒习惯称她们为“某某姑娘”。

这些已婚或未婚的女传教士们身体力行，担负起大量教会和社会工作，更亲自选拔和培训华人女信徒出来接班，让传统上“三步不出闺门”的中国女性获得了踏出家门、接受教育、正式就职的机会。对这些本土女传道的工作表现，



美南浸信会女教士区慕灵（Mary Alexander）称赞道："某种场合上较男传道士为有效，即可迳入人之家庭中而宣教也。且对于一切怒骂凌辱虐待等，均能柔和忍受，一无怨怼，而以德服人，此其优点也。"[1]

随着入职的女传道不断增加，经女传教士力约翰夫人（Carrie Bostick Lake）、綦怜夫人（Valeria Page Green）、那扶女士（Henrietta North）等发起的浸信会女传道会也在各个教会内陆续建立起来，其主要职能是为女传道们的工作祈祷和筹款。1916 年 3 月两广浸信会女传道联合会成立，当时共有六个女传道会加入，统筹开展各项教会妇女事工，例如编写由中华浸会书局出版的女传道课程教材、开办女传道培训班等。至 1935 年，两广浸信会在各地的女传道会已增加到 50 多个。

由女传教士綦怜夫人于 1908 年在广州东山创立的浸信会培贤神道女校，原先只是招收少数妇孺学习识字和读圣经，称"培贤妇孺学校"，后来逐渐发展为培训华人女传道的专门学校，1912 年确定学制为四年，1918 年改为六年,1920 年再升为七年；1932 年分设三年制妇女班、三年制预科班、三年制圣经师范科、四年制神道全科；1933 年再增设幼稚师范科。不少在神道学校就读的男学员，其妻子就被收录进位于神道学校旁边的培贤女校，他们的幼年子女则送到学校附设的幼稚园或育儿院照料。

1914 年，女传教士卢信恩夫人（Julia Martin Lowe）从梧州到桂林，开办了桂林培贤圣经妇孺学校，到 1935 年共有四期女学员毕业。

随着浸信会培养的女传道数量的增加，教会内的妇女事工得到长足的发展。

[1] 区慕灵述，阎人俊译：《两广浸信会女传道会》，引自刘粤声著：《两广浸信会史略》，香港基道出版社，1997 年 2 月第 2 版，第 207 页。

同时，因为许多女传道在神道学校期间学习过师范课程，为教会开办女子学校和幼儿园提供了宝贵的师资力量。

2，社会的妇女事工

浸信会的社会妇女事工，是从基督教会向外延伸的社会公益事业，主要体现在基督教女性在教育和医疗两大领域的积极参与。如前所述，女传教士在这方面身先士卒，成为开路先锋。

美南浸信会差派来华的第一位未婚女传教士碧架女士 1850 年 7 月到广州后，即着手筹办女子学堂，后因工作需要被派往上海，后来在上海创建了一所女子寄宿学校。1872 年，作为传教士第二代的威灵女士在美国接受教育后返回广州，创办专门收养失明女童的慕光瞽目院，并在此工作整整 42 年，直至退休返国。1883 年来广州的浸信会女传教士容懿美（Emma Young）于 1885 年创办本地第一所女子中学——培道女校，其后纪好弼夫人和力约翰夫人先后接任校长，至 1923 年划归两广浸信会主管。

此外，浸信会还有女传教士那扶女士 1891 年在肇庆、嘉女士（Miss. A. J. Kennon）1901 年在广西梧州、湛罗弼夫人 1906 年在广州东山、山德士夫人 1908 年在广东英德（后来迁往韶关）、卢恩信夫人 1914 年在广西桂林、孙天增夫人 1915 年在广东新会、力约翰夫人 1918 年在广东台山和恩平等地分别开办教会女校，开创近代两广地区女子公共教育之先河。

随着教会妇女教育事工的发展，培养出大批妇女师资，华人女教师纷纷走上教学及学校领导岗位，逐渐替代了女传教士原来的主导角色。进入二十世纪后，浸信会在两广地区陆续开办的许多女校，都是由中国女传道（女教师）担任校长或实际负责人。例如 1921 年香港仔浸信会堂附设女学开办，就由华人



女传道汤宠灵出任校长。

中国最早的女西医师和女护士都是基督教会培养出来的，原来是作为传教士医生的助手，协助诊治和照顾女病人，浸信会在两广地区的医学教育起步晚于北美长老会。1886 年北美长老会传教士嘉约翰医生（John Glasgow Kerr）在广州教会医院开办医学班，共培养学生 200 多名，班里有不少女生。1899 年北美长老会女传教士富玛利医生（Mary Fulton）在广州西关创办了本地第一家妇女医院"柔济女医院"，同时开设"广东女医学堂"，是本地第一间培养女医师、护士、药剂师的医科女校，1904 年因美国基督徒夏葛（Hackett）的捐资，女医学堂改名为夏葛女医学堂（Hackett Medical College for Women），在此诞生了中国著名的第一代女西医张竹君、罗秀云、梁毅文等。1902 年美国基督徒端拿夫人捐资创办的本地第一间护士学校"端拿护使学堂"，也附属于柔济医院，是近代最早的护理专业培训学校。随着本地教会医学教育事业的发展，入读的学生和就业的毕业生已经没有宗派之分，因此浸信会没有在广州单独开办医护学院，以免"重复办学"，而是将资源投放到条件更落后、资源更缺乏的广西地区。

至 1936 年，广州夏葛女医学堂共有二十八届毕业生，总数达 200 多人，全部是女生。1919 年出版的《广州指南》记载了当时在广州开业的 28 位女西医的详细情况，如"邓济安，河南鳌洲公医院；谢爱琼，十六甫妇济医院" 等等。在《广州指南》上登出自己的姓名、职业和地址，是为了扩大在社会上的知名度，表明这些具有专业知识的职业女性不仅为自己有一技之长而自豪，而且十分重视自身事业的发展，并试图通过广告拓展自己的业务，而女医生也越来越得到社会大众的认可和肯定。[1]

[1] 参阅《民国女医生比姜暮烟还性感》，记者储文静、文史顾问陈先枢，长沙：《潇湘晨报》，2016 年 3 月

一些华人女医生还成为妇女解放运动的积极倡导者，例如女名医张竹君就是当时知名的社会活动家，被称为"女界梁启超"、"辛亥革命中的南丁格尔"。浸信会在这方面与基督教其他宗派一样，对近代中国妇女权益的倡导和维护发挥了积极的促进作用，主要表现在反对蓄养婢女和童养媳、反对女性缠足、反对一夫多妻（男性纳妾）、反对溺婴（被溺死的多数是女婴）、反对吸食鸦片、反对贩卖儿童（多数为女童）及妇女卖淫，提倡尊重女性，鼓励女性接受教育、从事社会职业、担任领导职务等等。由于本文篇幅所限，具体详情不在此细述。后文在讨论浸信会的妇女神学观时，将会涉及对基督教女性伦理道德的分析，可以帮助读者理解浸信会的上述社会倡导及其实践。

对于以女传教士为先驱身体力行在两广地区开拓妇女事工所产生的历史性影响，国内有学者在研究浸信会在广西的传教活动后总结道："早期女传教士在中国所从事的一些妇女活动，引发和促进了中国近代的妇女思想的变革，为妇女意识的觉醒和争取社会地位平等权起了一定的推动作用。女传教士所带来的女基督徒的妇女特质，无意中表现出的基督徒妇女形象，对晚清中国妇女起了崭新的妇女角色的示范作用。"[1]

基督教历史中的妇女地位及神学观

浸信会的妇女工作是基于圣经启示的原则和基督教会的历史传统。新约圣经最重要的教导就是耶稣所说的一段话："你要尽心、尽性、尽意，爱主你的神。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。"[2] 这段话被称

20 日，A08 版。

[1] 吴宁、汤开健：《清末民初美南浸信会在广西的传教活动》，南宁：《广西民族大学学报》（哲学社会科学版），2007 年第 5 期，第 121 页。

[2] 新约圣经《马太福音》第 22 章第 37–39 节；《马可福音》第 12 章第 30–31 节。



为新约启示的“黄金律”。与犹太教的传统不同，基督教倡导的“爱上帝”行为，并非仅体现于礼拜、献祭、节期等宗教仪式，更重要的是体现在实践耶稣颁布的“向万民传福音”的“大使命”，这个使命是“爱上帝”与“爱人如己”的有机统一。所谓的“万民”不仅包括不同的地域、民族、国别、阶层、职业等，也包括不同的性别。因此，女性的地位就与男性一样，无差别地成为“上帝施恩的对象”、“基督拯救的对象”。根据这样的教义和神学观念，基督教在教会内部不但打破了犹太人与外族人的民族隔阂以及不同社会地位和阶层的阶级对立，[1] 也使女性从社会上的男性依附者地位变成了教会内与弟兄们“同蒙救恩”的“姊妹”身份。从新约福音书记载的耶稣跟随者以及《使徒行传》记载的早期基督教会的信徒以至传道人当中，妇女一直是相当活跃的角色，基督教更在教会内部首倡一夫一妻的婚姻制度和家庭伦理。到罗马帝国大规模残酷迫害基督教时，无数虔诚的女基督徒成为坚定的殉道者。

但在公元四世纪基督教成为罗马帝国的“国教”之后，女性在世俗社会上较低的政治和经济地位也影响到其在教会内的地位及作用，这种状态一直持续到十六、十七世纪欧洲宗教改革后，由于圣经被基督教（新教）学者陆续翻译成各国语言并在普通信众中广泛传播，西方基督教国家中普通女性受教育的情况得到了改善，而工业革命导致劳动力市场需要大量女性就业，更直接促进了基督教平民教育在女性中的普及，女子学校在各地不断设立，拥有专业技能的职业女性开始陆续出现，妇女在基督教（新教）内部的地位也重新受到重视，各宗派都恢复了早期教会已有的女性执事的职位。至十九世纪西方基督教兴起向海外传教的运动时，妇女事工已经是教会工作必不可少的组成部分。与此相比，非基督教地区的妇女在政治、经济、文化、宗教、教育、婚姻、家庭等多方面的地位和影响力仍大大落后于男性，与西方基督教妇女的处境形成了相当大的

[1] 前者参阅新约圣经《使徒行传》第 10–15 章、《罗马书》和《加拉太书》，后者参阅《腓利门书》。

差距。在这样的历史背景下，传教活动便有意无意地被赋予了某种“妇女解放”的意义和使命。

浸信会与基督教的其他宗派一样，在教制上确立了女性在教会的角色和作用，设有女传道、女执事等圣职。但是，浸信会虽然比其他宗派更重视平信徒的权利，不过“妇女解放”并非教会重点关注的命题，教会也没有设立女牧师的职位。在性别关系方面，浸信会根据圣经创世记启示的原则，强调丈夫在家庭中的主导角色和责任，妻子是丈夫最亲密的伴侣和帮助者（Helper）。这种家庭角色的次序关系延伸到“基督的大家庭”——教会之中，就体现为女传道是牧师（由男性担任）的协助者。同理，教会的妇女事工并非福音使命的核心，而是福音事工的组成部分，因为无论在世界的哪个地区，“福音的对象”中至少有一半是女性，而真正的妇女解放实际上和男性的自由一样，都必须是“因真理而得自由”。[1] 从这个意义上理解浸信会开展的妇女事工，才能将上世纪的基督教伦理与后来西方社会的“女权主义”运动及其各种理论主张区别开来。

总结两广浸信会百年妇女事工的历史，从人类学和宗教社会学的角度来研究，需要从两个方面加以考察，一个是以基督教自身的“主位视角”（内部视角），另一个是分析其社会意义及作用所需的“客位视角”（外部视角），两者结合才能更全面地了解历史的真实情况，从而对今天的人们有所启迪。

[1] 出自新约圣经《约翰福音》第 8 章第 32 节记载耶稣对信徒说的话：“你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。”



Women's Work of Baptist Church in Guangdong and Guangxi（1835-1935）

LIU Shibo (Dali University)

Abstract: The Baptist Church was one of the earliest Protestant organizations to preach in China as Guangdong being the earliest missionary area. Later it entered Guangxi along the Xijiang River. Since the arrival of the first Baptist missionary in Macau in 1835, after a hundred years of development, the Guangdong-Guangxi Baptist Church, a church institution dominated by local Chinese Christians, has developed a large number of social services in the two provinces, including medical care, education, publishing, charity, children, youth and women’s work.This paper focuses on the women's cause carried out by the Baptist Churches in Guangdong and Guangxi during 1835-1935, including the establishment and promotion of women's status within the church, the role and contribution of women in various social undertakings established by the church. It also analyses the breakthrough impact and the positive promotion of Christianity on women's liberation in China during the period of transition from traditional China to modern society at the late 19th and early 20th century.

Key words: Christianity, Baptist Church, Women's Work, Guangdong and Guangxi Provinces

学术评论

Academic Reviews



试论清初儒家基督徒的思想与信仰特征

肖清和（上海大学）

摘要：清初儒家基督徒，属于明清第三代信徒，其思想与信仰，与第一代、第二代有着某种相似性，但同时又有所不同。本文从宏观的角度，对清初儒家基督徒的思想与信仰进行概述与讨论，以明晰清初儒家基督徒群体的整体面貌。

关键词：清初，儒家基督徒，思想，信仰

一

清初儒家基督徒的形态与类别，与明末儒家基督徒有着继承关系。[1]在讨论清初儒家基督徒类别之前，有必要厘清明末儒家基督徒的整体状况。

明末儒家基督徒群体最为人所知，甚至成为明末基督徒群体代名词的就是“三柱石”（徐光启、李之藻、杨廷筠）。“三柱石”不仅有较高的功名、官职，而且在护教、辨教、扬教等方面均起到积极的作用。“三柱石”之外，还有一些著

[1] 关于三代信徒分期的讨论，可参见 Nicolas Standaert ed.，*Handbook of Christianity in China：Volume One（635–1800）*，Leiden：Brill，2001，p. 433；D. E. Mungello，*The Forgotten Christians of Hangzhou*. Honolulu：U niversity of Hawaii Press，c1994，p. 70.

名士大夫信徒，如王徵、孙元化、韩霖、金声、陈于阶、张赓等。整体来说，明末儒家基督徒群体有如下特征：（1）部分儒家基督徒身居高位，社会影响力极大，对于基督教的发展起到非常重要的作用，例如徐光启家族及其家乡在清代就成为基督教发展的重要基地，徐氏家族也成为基督教在当地的保护者与赞助人；（2）明末儒家基督徒利用自身的身份，公开参与社会活动，利用公共话语推广基督教的伦理与思想，如徐光启撰写《辩学章疏》，上书朝廷，介绍基督教的教义、思想与功用；韩霖在乡约集会上利用基督教的伦理资源解释明高祖朱元璋的"圣谕六言"；（3）在思想层面上，明末儒家基督徒基本上认同徐光启等所提出的"补儒易佛"策略，围绕着补儒、易佛撰写了大量汉语基督教著作，如杨廷筠撰写了《代疑篇》、《代疑续篇》等，与佛教展开对话；（4）在信仰层面，明末儒家基督徒有不同的信仰表达，有情感型皈依，也有理智型皈依。[1]从现有文献来看，明末儒家基督徒对基督教的教义尤其是三位一体都有准确的理解与认识，但是迫于身份认同的压力，某些儒家基督徒在关键时刻，不得不回到儒家认同，而做出了违背基督教的行为，如王徵的娶妾与自杀等。[2]

当然，除了这些著名儒家士大夫信徒之外，还有籍籍无名的儒家基督徒，诸如福建信徒领袖李九标、李九功兄弟，山西信徒领袖段衮、段袭兄弟等。他们虽然没有任何功名，但是曾经跋涉在科举之途，对于儒家的经典、思想都有很深的理解，他们的著作之中体现了儒家基督徒的综合与创造，对于推动基督教的本土化也起到了与儒家士大夫基督徒同样重要的作用。

整体上来说，从明末到清初，基督徒群体有一个明显的转变，即从中上层转向中下层。[3]换言之，明末儒家基督徒群体除了"三柱石"之外，还有一些著名

---

[11] 参见孙尚扬、钟鸣旦：《1840 年前的中国基督教》，北京：学苑出版社，2004 页，194—203。

[2] 参见黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海：上海古籍出版社，2004，页 130—176。

[3] 参见罗群：《传播学视角中的艾儒略与<口铎日抄>研究》，上海：上海古籍出版社，2012，页 19—24。



士大夫信徒，他们使得明末儒家基督徒群体整体上处于比较高的社会地位；但是清初的基督徒缺乏类似于"三柱石"的人物，除了一些基督徒是"三柱石"之后人，且有一定地位之外，其他的儒家基督徒基本上没有很高的科举功名，也没有较高的社会地位。

清初儒家基督徒大部分没有科举功名，基本上处于社会中下阶层，但是他们都以"真儒"自诩，在身份认同上均认为自己就是儒家，而且是真正的儒家。在思想与信仰层面上，清初儒家基督徒与明末略有不同。

如果按照社会地位进行区分，清初儒家基督徒群体大体上可以分成三类：

第一类，官员基督徒。清初基督徒群体中，只有较少数为官员，而且其中大部分为历局官员，如清初历狱中被处死的基督徒李祖白，即为历局官员。[1]清初钦天监由汤若望、南怀仁等著名传教士掌管，历局中的中国籍官员均是传教士的门生，基本上都是基督徒，如邬明著。[2]除此之外，较为人所知的官员基督徒还有佟国器。[3]佟氏为旗人，晚年受洗入教，其本人以及其家族对于清初基督教均建树良多。对于此类基督徒的研究，基本上停留在对相关事件的描述上，鲜有较为深入的分析与探究，主要原因在于相关文献的缺乏。同时，此类基督教在思想上并无重大的贡献。

第二类，士大夫基督徒。清初的士大夫基督徒往往是明末士大夫基督徒的后人，如许缵曾为明末松江地区著名信徒徐光启孙女许甘弟大之子；孙致弥为

[1] 吴莉苇：《明清士人对圣经年代体系的接收与理解：以李祖白〈天学传概〉为个案》，《中华文史论丛》1（2009）：277-310。

[2] 董少新：《明末奉教天文学家邬明著事迹钩沉》，《中华文史论丛》3（2012）：125-141。

[3] 参方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007，页 262。

明末著名信徒孙元化之孙。[1]除此之外，清初信徒朱宗元曾经中过举人。而相比较于汤若望、南怀仁等著名信徒的熠熠生辉的形象而言，清初缺乏与之相称的著名士大夫信徒。虽然有部分儒家士大夫与汤若望、南怀仁关系比较好，但始终未能入教，也未能成为类似于明末"三柱石"的著名人物。其主要原因在于清初传教士大多深居皇宫，很少与外界交往，而清初的士大夫对于天主教较多持怀疑与批评之态度，如黄宗羲、钱谦益等人。因此，清初的儒家士大夫对于西学西教的态度已经与明末不同，士大夫的心态发生了微妙的变化。清初所出现的"西学中源"的口号，恰好是此种心态之注脚。[2]

第三类，平民基督徒。平民基督徒虽然自称为儒家，但没有获得科举功名，亦很少担任官职。此类基督徒构成了清初儒家基督徒的主体，如张星曜、刘凝、诸际南、丁允泰、严谟、祝石、赵仑、王宏翰、陈薰、郭廷裳等。这些信徒均无科名，亦非官员，但在地方社会中，他们也被视作是儒家之一部分。诸如张星曜在自己的家乡仁和馆课教书，门生来自全国各地，多达 200 多人，其中还有人成为举人或进士。张星曜在自己的著作中也自称儒家，且是真儒，而非俗儒或伪儒。又如刘凝为清初江西的信徒，虽无功名，但被荐举为崇义县训导，又受地方官委托主持修撰其家乡南丰县志。刘凝本人对于古文字、音韵均有研究，在当地的儒家学术界颇有名声，因此刘凝的思想颇有代表性。

除此之外，清初儒家基督徒中还有华藉传教士，如清初著名画家吴渔山，即为华藉耶稣会士。虽然吴渔山很难被界定为儒家士大夫，但是在他的身份认同中，我们依然可以看出他对儒家的认同与归属。吴历所创作的天学诗，可视

---

[1] 参刘耘华：《徐光启姻亲脉络中的上海天主教文人：以孙元化、许乐善二家族为中心》，《世界宗教研究》1（2009）：98-108；刘耘华：《杂糅的信仰与情感世界：清初上海的天主教文人许缵曾再论》，《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》4（2008）：72—77。

[2] 参徐海松：《清初士人与西学》，北京：东方出版社，2000，页 319—372。



作基督教本土化的有益尝试。而吴历的“华化天学”则为汉语神学构建提供了最佳范本。[1]

当然，清初基督徒群体除了上述的四类儒家基督徒之外，还有南明时期的皇家信徒，以及清初满人亲王信徒。南明隆武、永历时期，小朝廷内部有不少基督徒，甚至永历时期的太后、皇后、皇子均受洗入教，成为明清易代之际，基督教在中国大地上昙花一现的盛况。[2]南明时期除了皇家信徒之外，还有一些重臣如瞿式耜，甚至太监如庞天寿等均受洗入教。[3]此种“临时抱佛脚”的皈依行为，并没有给南明小朝廷以及基督教会带来任何实质性的改变。但此时期，永历小朝廷信徒与罗马教宗、耶稣会总长之间的往来书信，却成为连接中国教会与罗马的历史文献。由于汤若望等传教士深居皇宫，宫廷内部以及满足亲王也有人受洗入教。最为著名者，当为苏努家族。苏努有子十三人，其中有圣名者八人。因为涉及到雍正即位问题，而苏努家族又是教会重要保护者，因此此案成为清初中外都比较关注的对象。相关研究也较多。现有成果表明，雍正处理苏努并非因为厌恶基督教，而是出于政治因素。[4]但毫无疑问，满人信仰外来的基督教，在无形中成为雍正打击苏努家族的口实。[5]

如果按照受洗入教或皈依的原因来进行分类，清初儒家基督徒可以分成两类：

首先，“天生的基督徒”。所谓“天生的基督徒”，是指一出生下来便受洗入教成为基督徒。基督教家庭成员往往受彼此影响而成为信徒。清初诸多士大夫信

[1] 参章文钦：《吴渔山及其华化天学》，北京：中华书局，2008。

[2] 参黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页 348—386。

[3] 董少新：《明末奉教太监庞天寿考》，载《复旦学报（哲学社会科学版）》1（2010）：35—44。

[4] 参陶飞亚：《怀疑远人：清中前期的禁教缘由及影响》，《复旦学报（社会科学版）》4（2009）：43—52。

[5] 参涂静盈：《苏努家族与天主教信仰之研究》，“国立”中央大学未刊硕士论文，2009。

徒，之所以成为基督徒，其主要原因就是其祖辈、父辈或母亲、祖母是基督徒，如徐光启家族的后人，徐光启家族姻亲的后人等有不少人成为基督徒；张星曜的儿子、女婿也受洗入教；明末福建信徒李九功的儿子李奕芬，严赞化的儿子严谟等均因家族原因成为基督徒。此类基督徒一直延续到禁教时期。教案发生后，大部分信徒均自称自己信仰基督教是因为“祖传信仰”，并声称不知朝廷禁令。

其次，“自致的基督徒”。所谓“自致的基督徒”，是指自己主动选择受洗入教，成为基督徒。如果对此类基督徒，根据具体的皈依缘由进行区分，还可以进一步区分为：通过阅读书籍而入教、通过人际网络而入教、因为挫折而入教等等不同类别。其中，通过人际网络而入教是成为“自致的基督徒”最主要的原因。如张星曜是因为与基督徒诸际南、丁允泰的交往而入教，其撰写护教著作也是因为这些信徒的建议而进行的。与此同时，张星曜的人际网络对于基督教的传播也起到积极作用，其门生正是因为张星曜是基督徒而受洗入教。与传教士的交往，也是众多人成为基督徒的原因，如清初历局信徒程廷瑞。其于崇祯庚午（1630）冬“负簦北上”，第二年春抵达北京，“适值机缘莫偶，须须不自得，逗留未返，乃幸得入天主正教，既又获从纂修历政之役，微与西儒诸位先生昕夕相熏炙”。[1]此即表明，1631 年春程廷瑞到达北京，随即受洗入教，圣名路嘉，[2]并入钦天监，成为知历生员。

与明末相比，清初儒家基督徒群体有如下三个特征：

首先，清初儒家基督徒群体在社会地位、科举功名上，整体上来看要比明

---

[1] 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，上海：上海书店出版社，2006，页 261。

[2] 圣名路嘉，参见《死说小引》署名，《法国国家图书馆明清天主教文献》，第 23 册，台北：利氏学社，2009，页 169。



末低。清初缺乏类似于明末“三柱石”的信徒。清初儒家基督徒群体基本上以处于当时社会中下阶层的士子为主，而清初教会缺乏士大夫及官员的保护。[1]清初著名华藉耶稣会士吴历曾在其诗作流露出教会缺乏有效保护而被人欺凌的情绪，其主要原因在于信徒的身份地位比较低下，因而难以形成类似于明末的广泛的、强有力的人际网络。因为现有的材料无法准确统计明末与清初儒家基督徒的人数，而对于这些儒家基督徒的社会影响也很难评估。因此，所谓的清初儒家基督徒“整体下移”只是概括性的描述。

其次，清初儒家基督徒参与公共活动要比明末少。明末的儒家基督徒常常参与公共活动，并对明季的社会问题发挥基督教的贡献，如韩霖使用西学西教重新诠释“圣谕六言”，令人耳目一新；徐光启、李天经参与修历、练兵等活动；孙元化则参与到明末的火炮引入工作。而清初的儒家基督徒基本上没有参与到类似的公共活动，除了历局官员之外，其他的儒家信徒局限于家乡一隅，毕生从事学术研究。清初社会趋向稳定，基督教失去了类似于明末社会迫切需要“灵丹妙药”的思想情势。此也是清初儒家信徒较少参与公共活动的原因之一。

再次，清初儒家基督徒呈现出“专业化”特征。所谓“专业化”，是指清初儒家基督徒，从身份认同上比明末的“两头蛇”族显得更加单一。明末儒家基督徒在关键时刻，可能会选择儒家，而不是基督教，从而使得第一代基督教被学者称呼为“首鼠两端”的“两头蛇”。但清初的儒家基督徒较少有此种情况，他们对基督教的认同要深。但是，此并不是意味着清初儒家基督徒只认同基督教，而拒绝认同儒家。相反，清初儒家基督徒努力融合因为礼仪之争所导致儒家与基督教之间的罅隙，他们矻矻于弥合二者的张力，并留下了诸如《天儒同异考》之类

[1] 参考肖清和：《吴历与清初中国天主教教会——以〈续口铎日抄〉为中心》，载（台湾）《新世纪宗教研究》，第六卷第四期，2008，页 112－157。

的经典文献。

二

理解清初儒家基督徒的思想特征，需要从两个方面入手。首先是明末儒家基督徒的思想传统；其次是清初学术思想的变化。

明末儒家基督徒的思想特征主要是"合儒"与"辟佛"。所谓"合儒"是儒家基督徒迎合传教士的"适应策略"，将基督教与儒家思想进行融合。利玛窦在《天主实义》中将基督教与古儒思想进行创造性的"综合"，提出了"吾国天主即华言上帝"等著名命题。徐光启等信徒则进一步发挥，将基督教的天主观、天堂地狱、生死观、性善与原罪等，与儒家的上帝论、道德论、人性论等进行融合。徐光启在《辩学章疏》中提出了"补儒易佛"的主张，实际上成为明末儒家基督教合法性的基础。杨廷筠在其著作中对"易佛"进行详细论述，围绕着基督教与佛教之间的关系展开讨论，将基督教"辟佛"进一步深入与强化，因此引发了佛教界的强烈反弹。王徵、韩霖、张赓、李九标等信徒，也有类似著作问世，其中所阐发的思想，除了介绍基督教的教义之外，还融入了传统的儒家思想，如王徵的敬天爱人等。明末儒家基督徒在思想上的贡献，大体上可以归结为"儒家一神论"（Confucian Monotheism）。

清初学术思想所发生的转变，是清初儒家基督徒的思想变化的外在环境。学界有从政治等外部因素，也有从内在理路等不同角度，讨论清初学术所发生的变化。清初学术界一方面反思明王朝灭亡的原因，重拾朱子理学为官方意识形态；另一方面主张恢复汉学传统，考据、朴学兴起，注重对古文字、音韵的探微索隐。由于心学与佛道之间的关系十分密切，学者在反思心学之时，对于佛道的批判也成为清初学术的重要内容。清初儒家基督徒在这两个方面都受到



极深的影响，一方面对佛道二教展开更加深入的批判，另一方面也尝试对古文字、音韵等展开研究，甚至激发和促进了清初传教士“索隐派”的形成。

清初儒家基督徒的思想特征可以从三个角度进行概括：

首先，从耶儒之间的关系来看，清初儒家基督徒要比明末的“合儒”更加深入，提出了“补儒”、“超儒”、“复儒”等思想主张。明末儒家基督徒在思想上所要解决的主要问题是作为外来思想与宗教的基督教，与儒家之间到底是什么样的关系。“合儒”的目的即是证明基督教的教义、思想与儒家相一致而不悖。因此，天学虽然是由传教士引入的，但其实质则与儒家相同。但是清初，基督教作为一种外来宗教的现实日益明晰，士大夫对于此种外来宗教也颇有微词。而且，经过明末基督教与佛道二教、基督教与反击者之间的交锋之后，基督教与儒家之间，基督教与中国本土文化之间的张力与矛盾，更加清晰的展露出来。因此针对此种情况，清初儒家基督徒提出了“合儒”、“补儒”、“超儒”、“复儒”等主张。其中，“超儒”、“复儒”是清初儒家基督徒所独有的。所谓“超儒”是指基督教在教义、思想等层面上超越于儒家，优越于儒家。张星曜在《天儒同异考》这种从 15 个方面说明“天教超儒”。徐光启等明末基督徒主要是从儒家在道德教化方面所存在的不足，而提出基督教可以补充儒家，“左右儒术”“补益王化”。而张星曜所提出的“补儒”业已超越于徐光启的“功能论”，更加强调基督教在敬天、畏天、审判等教义教理方面的内容。《天儒同异考》中“天教补儒”有将近一半的内容是讨论基督教在教义方面，可以补充儒家之不足，弥补孔子之“疏略”。因此，从张星曜的“补儒”、“超儒”来看，清初儒家基督徒不仅仅强调基督教在道德、伦理、教化等方面的作用，而且更加强调基督教教义本身的重要性。为什么清初儒家基督徒不再从“功能论”上强调基督教的“补儒”论？此亦与清初社会情势有关。与明末“溃如烂瓜”的社会情势不同，清初趋向稳定。仅仅从“功能论”角度强调基督教的作用，难以为世人所理解与接受。

所谓“复儒”是指基督教能够恢复古儒思想，能够接续三代而来的儒家道统。清初儒家基督徒尝试建立和更新基督教的“道统论”，认为儒家经典在经历秦火之后，原义丧失，汉儒、宋儒的解释大多出自杜撰。因此，诸如刘凝等信徒认为，传教士进入中国后，中国儒家的道统才得以恢复。是故清初基督徒常常自称自己为“真儒”或“醇儒”，而其他儒家为“俗儒”、“伪儒”。

“超儒”与“复儒”是在“合儒”、“补儒”基础上，由清初儒家基督徒所提出来的、具有创新思想的主张。其不仅仅是用于解决基督教与儒家之间的关系，而且更重要的是为清初基督教的存在与发展提供了更加符合时代背景的合法性理据。

所谓“合法性”理据，即是说明清初基督教为何存在？为何要在清初中国传播？而“超儒”、“复儒”则从学理上、思想上提供了解决之道。

其次，从耶佛之间的关系来看，清初儒家基督徒继续了明末“辟佛”的思想传统。清初有署名徐光启的辟佛著作《辟妄》，由此引发了清初基督教与佛教之间的批判与反批判。后来成为净土宗十祖的普仁寺截流行策，针对《辟妄》撰写《辟妄辟》，逐条反驳《辟妄》对佛教的批判。张星曜与洪济合作，撰写《辟妄辟条驳》，对截流行策的观点进行批判。不仅如此，张星曜在晚年还耗费十年之功，集二百门生之力，编辑完成50卷《通鉴纪事本末补后编》，将历代辟佛道著作、历代佛道之乱搜集殆尽，成为清初辟佛的集大成性著作。刘凝对抚松和尚反天主教的著作也展开反驳。

整体上来看，清初儒家基督徒对佛道的批判比明末更加深入与全面，但同时在策略上有所不同。明末儒家基督徒对佛道主动展开攻击，清初则主要是针对佛教的批判而展开的回应。明末儒家基督徒如杨廷筠主要从教义上展开攻击，清初则主要从历史上展开批判。尤其是张星曜的《通鉴纪事本末补后编》，并不是从思想、神学上批判佛道，而是列举史事、引用先儒辟佛思想来批判佛教，



从而更加具有说服力。

值得注意的是明末基督教辟佛思想引发了佛教的反弹，并形成了福建、浙江地区的反教运动，而清初基督教辟佛思想则没有形成反教运动。

再次，从本土化的角度来看，清初儒家基督徒开始思考本土化尝试，形成了具有特色的诸如"华化天学"的本土化神学。朱宗元、张星曜、陈薰、吴历等信徒均有阐述神学的著作问世，其中对基督教的核心教义、思想均有深入的理解与分析。其中，吴历最具有代表性。其在松江地区长达三十年的传教经历，也为他进行思想总结与神学实践提供了基础。而且，吴历还针对具体的情况，撰写了大量的天学，甚至将下层信徒喜闻乐见的采茶歌改编成圣诗乐谱；在指导社区宗教社会中，吴历也针对具体情况作了相应改革；吴历还指导信徒学习拉丁语、学习西方圣画及编制瞻礼历。张星曜则使用传统诗歌的形式，为杭州教堂所悬挂的圣画配诗，从而开创了中国基督教诗歌的新传统。

另外，清初儒家基督徒还参与到了礼仪之争，并针对礼仪之争的相关议题发出了自己的声音。张星曜撰有《祀典说》，解释儒家的敬祖等相关祭祀礼仪的来源及其意义；严谟则撰有《帝天考》、《辨祭》、《考疑》等文章，为耶稣会认可儒家祭祖、敬孔等礼仪进行辩护；江西信徒夏大常，撰有《礼记祭礼泡制》，详细辨析祭祖等礼仪，并未违背禁止偶像崇拜之教戒；浙江信徒洪意纳爵撰有《祭祀问答》，辨明祭祀祖先之意。

在礼仪之争白热化之时，北直、湖广、浙江、江西等地的信徒群体参与了一场由耶稣会士发起的礼仪之争"誓证"活动。这些由各地的儒家信徒群体签字的《誓状》，连同其他各地的《誓状》一起由各地的耶稣会士寄往罗马，并以 *Summarium Novissimorum Testimoniorum Sinensium* 为名出版。当然，这些《誓状》有共同的模板，且是由安多（Antoine Thomas，1644－1709）召集。

签名的天主教徒来自北京有 50 人，江南 204 人，湖广 96 人，江西有 25 人。[1]1702 年，历局信徒鲍英齐等人的《北京教中公同誓状》，表达了儒家基督徒对实行维系身份认同的儒家礼仪的强烈要求，并表达了禁止儒家礼仪对教会所带来的可能危险的深切忧郁："自禁止后，以致奉教之众，五内如裂，悲痛号泣。外教者裹足不至，倍加讥讪，若以此数条，倘或告至有司、或申详督抚、或咨部题参，则中国之圣教何得复存？"[2]

整体上来说，清初儒家基督徒深刻认识到采取"合儒"策略的积极作用，对于模糊儒家与基督教之间的界限的做法也比较认可。同时，对于清初儒家基督徒而言，虽然意识到认同天主教要在某些方面拒绝儒家认同，如娶妾以尽孝道等；但是，对于维系儒家认同的核心礼仪，如祭祖、敬孔等，则不仅难以抛弃，相反需要强化。因此，礼仪之争中教廷禁止儒家礼仪，导致了儒家基督徒的强烈反弹，甚至在福建地区引发了信徒与教廷使者之间的激烈冲突。

最后，清初儒家基督徒在护教上，也继承了明末儒家基督徒的传统，诸如争取朝廷的许可、利用传教士与皇帝之间的关系、强调基督教对于社会的作用等。张星曜撰有《钦命传教约述》，即是通过记录历次皇帝与传教士的赞许，来说明基督教为帝国所优待。南怀仁则编有《熙朝定案》，汇集官方赞许基督教的文件，以此证明基督教受到官方保护。

清初儒家基督徒在面临反教运动之时，也利用自身的思想资源积极为基督教辩护，尤其是在清初杨光先反教之时。杨光先为了反教，撰写了《不得已》，对基督教的上帝论、圣母玛利亚、天堂地狱，以及传教士所引入的西方科学如

---

[1] Nicolas Standaert，*Chinese Voices in the Rites Controversy：Travelling Books，Community Networks，Intercultural Arguments*，Roma：Institutum Historicum Societatis Iesu，2012，pp. 113-216.

[2] 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，页 426。



地圆说等，均进行了批判。儒家基督徒何世贞则撰有《崇正必辩》，针对杨光先的批判而进行反驳。

清初儒家基督徒在传播西学方面也起到了积极作用，如影响张星曜入教的诸际南，就是一位对天文学深有研究的儒家士大夫，并与陆陇其有过交往；另一位融合西学与儒学的代表为王宏翰，著有《医学原始》与《古今医史》，成为清初实践会通中西医学第一人。王宏翰不仅热衷于基督教的神学，而且也专注于西方的哲学与科学。[1]这些儒家基督徒对于西学、西教的传播，对于清初几何学、算学等学术的兴盛起到了推动作用。

清初学术界盛行的“西学中源”，推其源头，与儒家基督徒的“合儒”有着一定的关联。正是徐光启等信徒大力推行的“合儒”，将西学、西教附会于古儒经典，从而给人造成错觉，认为西学于古儒类似。但是，清初思想家对于西学与西教进行了严格区分，传教士企图通过西学来传播西教的目的并没有实现，相反却引发了舍理求器的思潮。清初不少士大夫对于西方科学甚感兴趣，并有所涉猎与研究，但对于基督教则流露出鄙夷、厌恶，甚至批评之色。

清初思想界从会通中西到西学中源，逐渐从明末中西相遇之初的对中国文化的自信，转而为了受到西方科技冲击而趋于下风的中国传统文化而寻求恢复自信。但是，西学中源并非成为清初士人学习西方文化，实现会通、超胜之口号，反而在喧闹聒噪的争论中，逐渐固步自封，盲目自大。明末儒家基督教热切追求西方文化的传统，在清初不复存在。留给清初儒家基督徒的只有清廷与教廷之间的纷争、修会之间的内讧，以及士大夫对于西学西教的迟疑。在此种思想背景之下，清初儒家基督教很难有在思想创造与融合方面，不可与明末儒家基督徒同日而语。徐光启的“翻译、会通、超胜”的目标，也很难通过清初儒

---

[1] 徐海松：《清初士人与西学》，页 158。

家基督教实现。教会内缺乏高层士大夫信徒的保护，思想上缺乏创造的活力，清初教会日益变成少数人的聚会。在人员与思想日益凋零的情况之下，清初儒家基督徒的诸多著作及其思想，也只能是信徒本人的自说自话，很难引发其他儒家士大夫的共鸣，甚至争议。受礼仪之争的影响，康熙在其晚年开始施行禁教政策，儒家基督徒群体更加萎缩。禁教之后，教会转入地下，很少再看到自称儒家，且是基督徒的个案。相反，禁教时期的基督徒几乎都是下层百姓。基督教与儒家之间的对话不复存在，明清儒家基督徒亦成为历史。

小结

清初儒家基督徒的思想与信仰，延续了明末儒家基督徒的一般特征，但又有新的发展。明末清初儒家基督徒的思想与信仰的发展，奠定了明末以来中国基督教发展的基本样态，也决定了儒家基督徒群体与中国社会之间互动的基本形态。

虽然明清易代，但是传教士的策略依然保持了连续性。清初传教士尤其是耶稣会士依然延续了利玛窦所开创的适应策略，积极与中国儒家士大夫交往，并形成庞大的人际网络。这些儒家基督徒对于天主教在清初的顺利传播起到了积极作用。此在汤若望的人际网络中得到鲜明的体现。但是，清初儒家基督徒的思想、信仰与人际网络与明末又有不同，主要原因在于礼仪之争的白热化导致儒家与基督教之间的张力日益凸显。儒家基督徒所面临的处境迫使如何处理二者之间的关系成为横在清初儒家基督徒的重要议题。礼仪之争期间，所涌现的大量有关耶儒关系的著作，正是对此种问题的反映。

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914



清初儒家基督徒的思想特征：

评《天儒同异：清初儒家基督徒研究》

刘如梦（上海大学）

摘要： 本文系《天儒同异：清初儒家基督徒研究》（以下简称"《天儒同异》"）一书的书评，笔者通过分析作者在本书中对于清初儒家基督徒代表人物的生平事迹、人际网络以及信仰世界方面的研究，对清初儒家基督徒的基本思想特征进行概括。同时本书评也涉及了作者对于清初儒家基督徒分类、总体特征等方面的介绍。

关键词： 儒家基督徒，"合儒"，"辟佛"，身份认同

《天儒同异》一书，由上海大学历史系教授肖清和教授所著，上海大学出版社出版发行。该书选取了清末具有代表性的儒家基督徒张星曜、刘凝、李祖白、郭廷裳以及所谓"儒家化的基督徒"白晋和马若瑟两位传教士等六人为研究对象，通过对他们的生平、人际网络以及著作等方面的研究来窥探他们的思想世界，并概括出清初儒家基督徒的整体特征。

《天儒同异》一书的开篇是作者所作的导论，在导论中作者对儒家基督徒

的释义、清初基督教概况和清初儒家基督徒研究作了概述。所谓“儒家基督徒”是指明清时期信仰基督教、同时具有儒家身份的信徒。1与儒家基督徒相对应的概念是“儒家基督教”，即明末清初儒家基督徒所理解的儒家式基督教2。儒家基督徒产生的两个重要思想基础是以利玛窦为代表的“适应策略”和先秦文献的帝天思想，除此之外，儒家基督徒还以“辟佛”为认同核心。从明末到清初，儒家基督徒经过了明末、明清易代和清初三代变迁。第二、三代相较于第一代，对于耶儒间的罅隙有更清楚的认识，在耶儒两者价值观的选择上，也更加倾向于前者。与之对应的儒家基督教也发生了变化，明末以“合儒”、“补儒”为主基调，清初则以“超儒”、“复儒”为主要内容。对于清初儒家基督徒的整体概貌的描绘，作者认为他们在数量、职业、地位等层面，与明末相比均有“下移”的趋势，而他们在汉语文献出版方面，较之明末，处理“合儒”的文献较少，不少文献致力于说明基督教的合法性以及与儒家的关系。作者对学界关于清初儒家基督徒的研究作了概述，目前，清初儒家基督徒的研究多集中于重要事件、重要人物研究，而对于本土的儒家基督徒研究则略有不足。但随着重要文献的发现与使用，清初儒家基督徒的研究将有长足的进步。

本书的第一章是作者对于清初儒家基督徒的概论，作者对清初儒家基督徒的类型与特征以及清初儒家基督徒的思想特征进行了介绍。清初儒家基督徒与明末儒家基督徒有着继承关系，但从整体上来说，从明末到清初，基督徒群体有一个明显的转变，即从社会中上层转向社会中下层。作者根据不同的角度对清初儒家基督徒进行了划分，若根据社会地位区分，可划分为官员基督徒、士大夫基督徒和平民基督徒，除此之外，还有一些华籍传教士，和南明时期的皇家信徒以及清初亲王信徒；若根据受洗入教或者皈依原因分类，可分为“天生的

---

[1] 钟鸣旦：《杨廷筠—明末天主教儒者》，圣神研究中心译，北京：社会科学文献出版社，2002，页 265。转引自肖清和著《天儒同异：清初儒家基督徒研究》，上海：上海大学出版社，2019 年。

[2] 肖清和：《天儒同异—清初儒家基督徒研究》，上海：上海大学出版社，2019，页 3。



基督徒”和“自致的基督徒”，前者一出生便受洗成为基督教徒，后者是自己主动选择受洗入教。作者通过与明末儒家基督徒相比较，列举了清初儒家基督徒群体的三个特征：首先清初儒家基督徒群体在社会地位、科举功名上，整体上要比明末低。其次，清初儒家基督徒参与公共活动要比明末少，其主要原因可归结于清初安稳的社会环境。最后，清初儒家基督徒呈现出专业化的特征。所谓“专业化”，是指清初儒家基督徒从身份认同上比明末的“两头蛇”族显得更加单一。关于作者对于清初儒家基督徒思想特征的描述，笔者将在下文，结合作者在本书二——七章中对清初儒家基督徒代表人物的叙述予以介绍。

关于清初儒家基督徒的思想特征变化的原因，作者从明末儒家基督徒的思想传统和清初学术思想的变化两个方面入手，进行了探析。明末儒家基督徒的思想特征主要是“合儒”与“辟佛”，清初儒家基督徒对此予以了继承。同时，清初学术思想一方面重拾程朱理学作为官方意识形态，另一方面，考据、朴学等兴起，这些学术思想、风气的转变也深深影响了清初儒家基督徒，这些外在环境的变化是促成清初儒家基督徒思想变化的重要原因。

清初儒家基督徒的思想特征可以从多个方面进行概括。其一，对待耶儒关系上，对明末“合儒”、“补儒”思想予以继承，并且发展出“超儒”、“复儒”等思想。明末清初，天主教在华传播，基本是按照利玛窦所实施的“适应策略”，而这一策略积极地将天主教和儒教捆绑在一起，“利玛窦的全部策略实际上是建立在中国古代的伦理格言与基督教教义之间的相似性和‘上帝’与天主之间的类比关系上的”[1]。所谓“合儒”，是指儒家基督徒迎合传教士的“适应策略”，将基督教与儒家思想进行融合；“补儒”是指天主教可以起到“补儒易佛”、“补益王化、左右儒术”等作用；“超儒”是指基督教在教义、思想等层面上超越于儒家，优越于儒家；

[1] 谢和耐：《基督教和中国——中国和欧洲文化之比较》，耿昇译，上海，上海古籍出版社，1993。页47。

"复儒"是指基督教能够恢复"古儒"思想，能够连续三代而来的儒家道统。[1]张星曜认为天主教不仅与儒家相符合，而且可以补充儒家，在某些方面还超越于儒家。他指出"天教即儒家"，他在他的著作中积极论证加入天主教并不是弃儒教而从夷教，相反，天主教才是真正的儒家，而"俗儒"（或"今儒"）因为受到佛道的侵蚀而不是真正的儒家，因此天主教是"合儒"的。他认为孔子是人非神，"孔子无祸福人之权"，"孔子无赏罚人生死之权也"[2]，孔子之教是"人教"，无法真正束缚人性，而天主教则可以补此疏略，因此天主教是"补儒"的。他在《天儒同异考》中从 15 个方面说明"天教超儒"，这些方面包括教义教理、修省方式、组织制度、伦理道德、社会教化等方面，因此，天主教是"超儒"的。值得注意的是，张星曜首先提出"超儒"说，但这并不意味着他将天儒关系对立了起来。刘凝则从回归古典原义，阐发先圣真义的角度，以对经学、文字学的考证为手段，来证明天主教传教士所传播的天主信仰是接续秦汉以前的孔孟真传，以达到"复儒"的目的。相对于"补儒"侧重于社会功用，这种"复儒"说，更侧重于道统角度而言。同样致力于"合儒"、"复儒"的还有所谓的"索隐派"传教士。清初的传教士们承袭了利玛窦的传教策略，并且愈走愈远，形成所谓"索隐派"。索隐派可以被视作"儒家化的基督徒"，即将外来的基督教思想与信仰"披戴"儒家的外衣，并声称基督教就是"真儒"[3]。而"儒家基督徒"的索隐派传教士则尝试对"古儒"经典进行"基督教"化的诠释，"对于古儒经典的理解，利玛窦与龙华民（Lvicolas，1559-1654）等传教士之间有所分歧；后来的传教士开始重视宋明时期的注疏传统。到了清初索隐派（Figurism）传教士，他们则将此诠释方法发挥到极致"

---

[1] 肖清和：《天儒同异—清初儒家基督徒研究》，上海：上海大学出版社，2019，页 3。

[2] 张星曜：《天儒同异考•天教补儒》"前言"，页 31a。转引自肖清和著《天儒同异：清初儒家基督徒研究》。

[3] 肖清和：《天儒同异—清初儒家基督徒研究》，上海：上海大学出版社，2019，页 142。



[1]，以期发现“古儒”经典中的基督教信息，证明基督教与古代儒家相一致。法籍耶稣会士白晋著《古今敬天鉴》，他使用天主教及《圣经》对“古儒”经典如《尚书》、《诗经》以及《日讲》等进行再诠释，从而证明他的“帝天说”和“敬天说”，进而为天主教在华传播的合法性提供理论支撑。法籍耶稣会传教士马若瑟颇致力于“索隐神学”思想方法的发展和践行，而索隐神学实质是一种解经学，是一种为弥合耶儒差异而进行的努力。他遵循“六书—字学—经学——理学”的理解模式，虽然这是清初思想界的共识，但马若瑟从字学直达经学的解经方法，也受到了西方释经法的直接影响。马若瑟试图为儒家士大夫受洗入天主教提供合理性，为信仰基督教提供一种完满而自足的解释体系。

其二，继续了明末的“辟佛”思想传统。罗明坚、利玛窦和麦安东初入中国时，削发并且身披袈裟，一度受到过佛教僧徒的热烈欢迎。但这种密友期是短暂的，双方很快发现互相间的冲突罅隙，这其中有关于教义伦理、修行方式乃至于哲学基础的不同。并且传教士们认为，与佛教徒身份的相似，是他们传教遭遇困难的原因之所在[2]。1594 年 7 月,郭居静到达韶州，授权利玛窦，一同穿上了儒家的礼服，这一举动，对于耶稣会传教士斥佛合儒具有重要的象征意义。《天主实义》、以及《利玛窦中国札记》中，利玛窦都曾直言不讳地批判佛教。清初儒家基督徒继续了明末“辟佛”的思想传统。张星曜曾与教友洪济作《<辟妄辟>条驳》，继续徐光启对佛氏的批驳。此外，张星曜于晚年耗费十年之功，集二百门生之力，编辑完成了《历代通鉴纪事本末补后编》，摘录了历代释道二氏乱世的内容，尤侧重于佛氏，其目的在于捍卫儒家道统，抨击释道二教对世道人心的蛊惑、对儒氏的侵蚀。刘凝亦是复“儒”易佛的坚定拥趸者，他为反

[1] 肖清和：《清初索隐派传教士马若瑟的三一论与跨文化诠释——以《三一三》为中心》[J]. 北京行政学院学报,2018(04):113-119。

[2] 邓恩：《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》，余三乐、石蓉译，上海，上海古籍出版社，2003，页 19。

对天主教对佛教的批评而作《辨天童密云和尚三说》和《抵府和尚三教正论辨》，宣扬天主创造论，疾呼佛氏乃“名教中之大罪人”[1]。郭廷裳在其所作《太平万年书》中，提出“裁汰佛道”的条议，其原因既在于佛道浪费金钱财物的世俗原因，也在于二者偶像崇拜的宗教因素。马若瑟同样赞成儒家“道统”中断的说法，认为“先王之道既熄，则异端乘其隙而蜂起，佛法流入，而播其毒于中国”[2]。作者认为清初基督徒对佛道的批判更加深入、全面，策略上也有改变，从天主教徒主动展开攻击变为针对佛教批判而进行回应。同时值得注意的是，清初基督教“辟佛”思想没有如明末再次形成反教运动。

其三，身份认同思想进一步发展与变化。在明末，儒家士大夫成为基督徒是在儒士身份基础上获得一种新的身份，康熙年间，随着礼仪之争以及禁教令的推行，成为基督徒往往意味着身份发生转换。而在清初，儒家基督徒在身份认同上有着鲜明的特征，他们认同儒家传统，但对宋明儒学提出批评；认同天主教，认为天主教与“古儒”思想一致。除此之外，较之明末，他们在处理耶儒关系时，更多地触及到了二者的冲突，便不自主地显露出自身身份认同的危机感。尽管张星曜没有抛弃自身儒家的身份，他曾言：“莫以予素从孔子，而疑改弦易辙也”[3]。他对于儒家礼仪也持捍卫态度，在礼仪之争中，他撰写了《祀典说》，认为儒家祭祀是合乎天主教礼仪的，并且这些礼仪具有促使人们尊敬天主、获福免祸、孝思亲睦等重要作用，然而张星曜毕竟认为天主教是超越于儒家、优越于儒家的。另一方面，以天主教徒为身份的张星曜却以所谓儒家“正统”自居而辟佛道，亦容易引起士人的质疑，他是否是在假借儒家身份去达成弘扬天主教的企图？在李祖白的思想与信仰世界中，他俨然将天主教作为权威而非

---

[1] 刘凝：《辨天三说序辨》，觉斯录，页 573—577。转引自肖清和著《天儒同异：清初儒家基督徒研究》。

[2] 马若瑟：《天学总论》，法国国家图书馆，Courant chinois 7165，f. 4b–f. 5a。转引自肖清和著《天儒同异：清初儒家基督徒研究》。

[3] 张星曜：《天儒同异考•天教超儒》“序”，页 69a。转引自肖清和著《天儒同异：清初儒家基督徒研究》。



儒家，他在《天学传概》中宣称中国人始祖“实如德亚之苗裔”[1]，作者认为，这在本质上说，是李祖白依据《圣经》编年史将中国历史纳入基督教所理解的人类史当中，与儒家的天下观、历史观产生了严重的冲突，因而引发了杨光先的反教行为。刘凝、马若瑟以及白晋试图通过对古文字、古音韵和古代典籍的研究，来证明“古儒”与天主教的一致性，但他们不自觉中抑或有意识地在诠释中加入了基督教教义的色彩，脱离了清初考据学家所谓的经典原意仍然在儒教的诠释框架，从而与传统权威相抵牾，使当时的儒家士大夫难以理解与接受。凡此种种，都显示出清初天主教徒在处理耶儒关系时欲求得融通之法，却时时露出无法摆脱天儒矛盾困境的端倪，这也从侧面表明天儒之间的罅隙愈发明显。

除以上主要的特征之外，作者还从本土化的角度指出，清初儒家基督徒开始作本土化尝试，形成了具有特色的诸如“华化天学”的本土化神学。该群体也继承了明末儒家基督徒争取官府支持、朝廷许可，利用传教士与皇帝之间关系等传教策略。此外，该群体在传播西学，诸如西方几何学、算学、医学等方面起到了积极的作用。

综合而论，本书一方面史料翔实，引用了大量的清初儒家基督徒群体所作的汉语古籍，同时采用了较多的今人文献和外文文献，互为援引；另一方面论证充分，作者通过考证这些清初儒家基督徒代表人物的家世背景、成长历程、人际网络以及信仰世界，从而窥探出清初儒家基督徒群体的基本概貌和思想特征，令人信服；同时，本书中作者也对清初儒家基督徒代表人物的一些学界争论进行了回应，如张星曜《天教合儒》与白晋《天学本义》之间的援引问题，李祖白身份问题等。

笔者看来，清初儒家基督徒群体的思想特征，还可从务实思潮方面予以探

[1] 《清初西洋传教士满文档案译本》，页 11. 。转引自肖清和著《天儒同异：清初儒家基督徒研究》。

析。明末，面临着严重的社会危机，一方面，国家逐渐沦于内忧外患的深渊；另一方面，在思想界，“理学从一统天下到渐趋没落，嘉、隆以后，朝廷将心学列为考试内容，心学取代朱学成为全国统治思想，然而，一些士大夫便只顾谈心性，诵语录，而不探讨实际学问，不关注现实问题，结果是误国误民，导致心学自身的没落”，[1]思想界务实思潮涌动。在此种情况下，明末儒家基督教群体无论是“合儒”、“辟佛”也好，吸收西学科学也罢，都包含着一定的务实思想，希冀恢复古儒讲究实学的传统，涤除佛道虚无思想的浸染，最终实现明王朝的起死回生。清初，国家兵燹渐息，统治者加紧思想束缚，理学重回独尊地位，思想界整体氛围已有所改变，明末务实思想也发生一定的转向，清初儒家基督徒的“合儒”、“辟佛”思想在迫切性方面更加倾向于为基督教在华传播寻求合理性，而非特别希冀于经世致用，裨益于国计民生，在礼仪之争的大背景下更是如此。同时值得注意的是，相较于明末“耶稣会士所带来的西学（包括地理学、天文理算、筑城制炮、以及伦理哲学等），更是强化奉教士绅宗教信仰的重要凝结剂”[2]，明末儒家基督徒对西方天文历算，兵器农学等知识的重视，已是清初儒家基督徒所不及，“清儒对西学的吸收不仅仅表现在将其西方逻辑学的方法、实证的研究方法运用到音韵学、训诂学的研究上,同样他们也将从传教士那里学来的观点运用到思想的分析上”[3]，清初知识分子选择将西学应用在音韵训诂、思想分析等方面，也可从侧面看出清初儒家基督徒在务实思潮方面的转向，或许，我们可以得出，这一群体较之明末基督徒群体，更加专注于宗教本身，而较少地致力于利用宗教推动社会进步。

[1] 陈梧桐、彭勇：《明史十讲》，北京：中华书局，2018，页 181-187。

[2] 黄一农：《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》，上海，上海古籍出版社，2006，页 462。

[3] 张西平. 西学与清初思想的变迁[J]. 现代哲学, 2007(04): 87-93。



编辑部启事

Announcements from the Editors

中国基督教研究优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立中国基督教研究优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5–6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。



中国基督教研究优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的恩福基金会（后改名基督教教育基金会）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study）的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC. ChineseCS. cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC. ChineseCS. cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。

《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用五号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.5 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等）。



《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney，*Comparative Theology：Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford：Blackwell，2010，pp. 1–10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink，“Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”，in *T’oungpao* LXXXIV（1998）：196–213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。

关于我们

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究》杂志，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。

中心网站：https://ChineseCS.cn/cscc。

上海大学宗教与中国社会研究中心

中国上海大学宗教与中国社会研究中心成立于 2001 年（原名宗教与和平研究中心），2005 年更名为“宗教与中国社会研究中心”。中国基督教史研究作为核心方向，其他研究方向有道教、佛教和民间信仰的研究，宗教与国际事务研究，宗教社会学研究等。中心目前正在从事的有：出版《中国基督教史研究通讯》半年刊、《宗教与历史》辑刊，举办“宗教与社会”高级讲坛系列、“基督教与中西文化”青年博士论坛。2013 年与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合编辑、出版《中国基督教研究杂志》。

中心网站：https://ChineseCS.cn/csrcs。

No. 14, June 2020

Journal of Research for Christianity in China

ISSN: 2325-9914



JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.



Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790, USA
Tel: (626)308-3530 Email: globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Nanchen Road #333 5-412, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com